M.-É. BOISMARD
A. LAMOUILLE

la vida en los evangelios

desclée de brouwer

Sería ingenuo imaginarnos a Mateo, a Marcos, a Lucas o a Juan sentándose un día en su mesa de trabajo para poner por escrito sus recuerdos personales o los que habrían recibido de Pedro, de Pablo y de los demás testigos de Jesús o de las primeras comunidades cristianas.
Los evangelios y también los Hechos tuvieron una génesis compleja que se prolongó durante muchos años. En ese tiempo estuvieron «vivos».
Lo presentimos ya cuando leemos atentamente estos escritos. Pero ¿cómo hemos de proceder para descubrir ese proceso y seguir sus pasos?
Para ello nos es necesaria la crítica literaria.
La crítica literaria, con las mismas técnicas que se aplican en cualquier texto que tenga una «prehistoria», trata de llegar, en la medida de lo posible, a las fuentes que utilizaron los distintos evangelistas y el autor de los Hechos. Pretende remontarse en el tiempo más allá de los textos actuales para hacer revivir a sus predecesores. Da a la lectura de los textos un «relieve» que sin ella no tendrían.

Este pequeño libro pretende ser una iniciación a la crítica literaria de los evangelios y de los Hechos de los apóstoles. Después de presentar algunas de las «llaves» que permiten entrar en el terreno de la crítica literaria, enseña, con ejemplos relativamente sencillos, la manera de utilizar esas llaves.

Los Padres Boismard y Lamouille, ambos de la Escuela Bíblica de Jerusalén, han colaborado en la Sinopsis de los cuatro evangelios y en el comentario de los sinópticos y del evangelio de Juan (Sinopsis t. II y t. III).

LA VIDA
DE LOS EVANGELIOS

INICIACION A LA CRITICA DE TEXTOS

Colección «TEMAS BIBLICOS»

INICIACIÓN A LA LECTURA DEL NUEVO TESTAMENTO, por Equipo de Traductores de la Biblia de Jerusalén.

INICIACIÓN A LA BIBLIA, PARA SEGLARES (Cómo aprender a leer las SS. Escrituras), por Jesús San Clemente (16.ª edición).

LA HISTORIA DE ISRAEL, con la colaboración de mapas de la «Westminster Historial», por John Bright (5.ª edición).

PARA UNA HISTORIA DE JESÚS.—Tomo I: «El testimonio del Evangelio de Marcos», por Beda Rigaux.

ID.—Tomo II: «El testimonio del Evangelio de Mateo», por Beda Rigaux.

ID.—Tomo III: «Jesús en los orígenes de la tradición», por I. Cerfaux.

ID.—Tomo IV: «El testimonio del Evangelio de Lucas», por Beda Rigaux.

ID.—Tomo V: «El testimonio del Evangelio de Juan», por Beda Rigaux y B. Lindars.

ENEMIGOS DE CRISTO, por Manuel Revuelta Sañudo.

DE ABRAHAM A DAVID. Las tradiciones bíblicas y los orígenes del pueblo hebreo, por Jesús Moya.

LA BIBLIA Y EL ORIGEN DEL HOMBRE, por J. Fraine.

VIDA CRISTIANA EN LA BIBLIA, por J. Corbon.

EL PADRE LAGRANGE AL SERVICIO DE LA BIBLIA, por Pierre Benoit, O. P.

EL FENÓMENO DEL NUEVO TESTAMENTO, por C. F. D. Moule.

M.-É. BOISMARD y A. LAMOUILLE

LA VIDA DE LOS EVANGELIOS

INICIACION A LA CRITICA DE TEXTOS

Colección «TEMAS BIBLICOS»

DESCLÉE DE BROUWER - 1981

Título de la edición original: LA VIE DES ÉVANGILES. Publicada por ÉDITIONS DU CERF - París.

Versión española de: *José Luis Malillos.*

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S. A., 1981
Henao, 6 - BILBAO-9

ISBN 84-330-0577-4
DEPOSITO LEGAL S. S. 183/81

Impreso en Itxaropena, S. A. - Errikobarra kalea, 2 - Zarautz - 1981

AL LECTOR

Este pequeño libro pretende ser una iniciación a la crítica literaria de los evangelios y de los Hechos de los apóstoles. Después de presentar algunas de las «llaves» que permiten entrar en el terreno de la crítica literaria, enseña, con ejemplos relativamente sencillos, la manera de utilizar esas llaves. Pero ¿qué es la crítica literaria? ¿Es necesaria, o al menos útil, al que quiere leer los evangelios y los Hechos?

Los evangelios y los Hechos, tal como hoy los tenemos, son obras de redacción compleja. Sería ingenuo imaginarnos a Mateo, a Marcos, a Lucas, o incluso a Juan sentándose un día en su mesa de trabajo para poner por escrito sus recuerdos personales, o los que habrían recibido de Pedro, de Pablo y de los demás testigos, sobre la vida y enseñanzas de Jesús o sobre la fe de las primeras comunidades cristianas. Estos recuerdos se transmitieron primeramente de una manera oral y luego, poco a poco, se fueron consignando por escrito en redacciones más sencillas que las que ahora tenemos. Los evangelistas, y Lucas para los Hechos, trabajaron sobre estas redacciones más antiguas y les dieron una forma nueva. La crítica literaria, con las mismas técnicas que se aplican en cualquier texto que tenga una «prehisto-

ria», trata de llegar, en la medida de lo posible, a las fuentes que utilizaron los evangelistas y el autor de los Hechos. Pretende remontarse en el tiempo más allá de los textos actuales para hacer revivir a sus predecesores. Pone, pues, una dimensión nueva en la lectura de los textos y les da un «relieve» que sin ella no tendrían.

Esta lectura «en relieve» de los evangelios y los Hechos no es un simple pasatiempo. En las primeras décadas del cristianismo la Iglesia, con la luz del Espíritu, fue haciéndose una idea cada vez más clara y profunda de la persona y de la obra de Jesús. Si bien su fe no sufrió variaciones en lo fundamental, hubo de adoptar nuevas formas, con el correr de los años, al entrar en contacto con otras civilizaciones (el helenismo) o por motivos de polémica. La vida de la Iglesia primitiva fue un fluir de corrientes diversas que en ocasiones se opusieron antes de armonizarse. Toda esta vida se recogió en escritos, hoy perdidos, antes de encontrar su formulación definitiva en los evangelios y en los Hechos de los apóstoles tal como hoy los leemos. En la medida en que podamos reconstruir las líneas generales de aquellos antiguos escritos, nos será posible adentrarnos en la vida de la Iglesia primitiva y hacernos una mejor idea de su fe en Jesús y en su mensaje, y de sus luchas y tensiones internas. La crítica literaria es, pues, un instrumento, uno más entre otros, indispensable para el que sienta interés por la vida y el pensamiento de la Iglesia en las primeras décadas del cristianismo y quiera aproximarse más al Jesús de la historia.

Esta lectura «en relieve» de los libros históricos del Nuevo Testamento no se opone a la lectura «horizontal» de los escritos tal como los tenemos hoy. Las dos lecturas pueden y deben coexistir de manera ordenada como lo diremos en la conclusión de este libro (1). Somos, pues, conscientes del valor relativo de esta iniciación a la crítica literaria. Con ella pretendemos dar a conocer mejor, no el

(1) El problema, en conjunto, está expuesto en: *Introduction à la Bible,* t. III: *Introduction critique au Nouveau Testament.* Volume II: *L'annonce de l'Évangile,* par Xavier Léon-Dufour et Charles Perrot, Tournai, Desclée, 1976.

instrumento ideal que por sí solo hiciera posible una fructífera lectura de los evangelios y Hechos, sino un instrumento, uno más entre otros, indispensable para el que quiera leer estos libros con ojos de historiador o de teólogo.

Los ejemplos que desarrollamos en la segunda parte de este libro están tomados de la *Synopsis de los cuatro evangelios* (2). Hemos seleccionado y reunido los más significativos. Damos de ellos una presentación nueva: más clara, más concisa, más convincente, a nuestro entender, y más fácil de leer. Hemos destacado más la importancia que tienen los análisis para la teología y la historia. En ocasiones los hemos simplificado, tal vez con exceso, en beneficio de la claridad. Nuestra intención ha sido solamente presentar una *iniciación* a la crítica literaria.

(2) Benoit et M.-É. Boismard a J. L. Malillos, *Synopsis de los Cuatro Evangelios,* t. II. Commentaire, par M.-É. Boismard, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1977. M.-É. Boismard et A. Lamouille, *Synopse des quatre évangiles en français,* t. III, *L'Évangile de Jean,* Paris, Cerf, 1977.

CAPITULO PRIMERO

LAS LLAVES DE LA CRITICA LITERARIA

En esta primera parte presentaremos las principales llaves que permiten entrar en el terreno de la crítica literaria. Cuando, en el curso de los años, un texto ha sido reelaborado o simplificado, es raro que no conserve en su redacción definitiva algunas huellas de tales operaciones. Hay que descubrir esas huellas, seguir esas señales e interpretarlas si queremos reconstruir el camino que un texto ha recorrido hasta llegar a nosotros. Los ejemplos que presentaremos están tomados de los evangelios y de los Hechos de los apóstoles, pero son igualmente válidos para el resto del Nuevo Testamento, para el Antiguo Testamento, para los textos litúrgicos y para cualquier texto profano que haya pasado por un proceso de reelaboración.

1. Anomalías en un texto

a) La primera llave que se nos ofrece consiste en las anomalías que presenta un texto, en las incoherencias más o menos chocantes que contiene. Pero hay que saber descubrirlas. Por tanto, la tarea inicial del que quiere estudiar un texto para seguir su evolución, es leerlo con atención.

Esta afirmación puede parecer una perogrullada. Pero no lo es. Descuidar esta etapa necesaria, aunque elemental, suele ser una tentación demasiado frecuente en los que se ponen a trabajar en textos tan familiares como los evangelios. Cuanto más conocido sea un texto, más imperiosa es la necesidad de leerlo y releerlo hasta que salte a los ojos la posible anomalía o incoherencia. ¿Quién, de primeras, va a extrañarse de las palabras del evangelista en Jn 6, 41: «Murmuraban los judíos de él porque había dicho: 'Yo soy el pan que ha bajado del cielo'?». Y, sin embargo, en vano iremos a buscar tal declaración de Jesús en los versículos precedentes. Había hablado del pan de Dios que baja del cielo (v. 33); había afirmado: «Yo soy el pan de la vida» (v. 35), pero no había dicho que él era el pan que había bajado del cielo. Se pueden encontrar en Juan otros ejemplos como éste. Pero lo curioso en el caso presente es que, efectivamente, las palabras en cuestión están en labios de Jesús, pero más adelante, en 6, 51: «Yo soy el pan viviente que ha bajado del cielo...». Una lectura atenta del texto nos ha permitido, pues, descubrir una anomalía y, en el caso actual, hacernos esta pregunta: En una redacción anterior del relato ¿no estaría el v. 51 antes del v. 41?

b) Siguiendo en el evangelio de Juan, leamos seguidos los capítulos 5-7. En 7, 21-23, Jesús se justifica de haber curado a un hombre en día de sábado. Se trata, evidentemente, de la curación del enfermo de la piscina de Betesda, que se narra en 5, 1 ss. Pero, según las fiestas mencionadas en 5, 1; 6, 4 y 7, 2, habría pasado casi un año desde la curación hecha por Jesús hasta la justificación que presenta de su manera de actuar. Este distanciamiento en el tiempo se hace más inverosímil todavía porque los verbos en presente «os admiráis» (7, 21) y «os encolerizáis» (7, 23) suponen que el acontecimiento que provocó la reacción de los adversarios de Jesús había ocurrido hacía poco. Muchos comentaristas actuales son, pues, del parecer que, en un período anterior del texto de Juan, el fragmento 7, 21-23 debía ir, no en el contexto de la fiesta de las Tiendas (7, 2), sino a continuación de la curación narrada en 5, 1 ss.

c) En Jn 16, 5 Jesús reprocha a sus discípulos: «Mas ahora voy donde el que me ha enviado y ninguno de entre vosotros me pregunta: *¿Dónde vas?*». Ahora bien, poco antes Jesús había dicho a sus discípulos: «Donde yo voy vosotros no podéis ir» (13, 33). Pedro entonces le pregunta explícitamente: «Señor, *¿dónde vas?* (13, 36). ¿Cómo se explica esta contradicción del evangelista en un espacio de tan pocas páginas? Es razonable suponer o que el evangelista combinó aquí fuentes distintas o que el anuncio de las negaciones de Pedro (13, 36-38) se incorporó más tarde a su relato.

d) En los capítulos 10 y 11 de los Hechos de los apóstoles, cuenta Lucas cómo Pedro, por intervención del Espíritu Santo, se había visto obligado a admitir gentiles en la Iglesia. Este relato tiene dos exposiciones paralelas. En una Lucas cuenta cómo sucedieron las cosas (Hch 10); en la otra es Pedro el que relata los acontecimientos (Hch 11, 1-18). ¡Pero a veces ambas exposiciones no van de acuerdo! Según 11, 11 son tres los hombres que, enviados por Cornelio, se presentan a Pedro; pero Pedro no habría mandado más que dos, como se lee en 10, 19, al menos según el testimonio del *codex Vaticanus* (los demás testigos del texto han suprimido la contradicción). Según 11, 15 el Espíritu cae sobre Cornelio y los suyos cuando Pedro comienza a hablar; pero según 10, 34-44 el hecho sucede al término de un largo discurso de Pedro. Según 10, 47-48 el punto culminante del relato es el bautismo que reciben Cornelio y los que están con él. ¿Por qué Pedro ni siquiera alude a él cuando cuenta la escena en 11, 17? Podríamos señalar otros pequeños detalles en que tampoco hay acuerdo. ¿Era Lucas un escritor tan descuidado? ¿No es más razonable pensar que nos encontramos ante dos relatos compuestos independientemente uno del otro y combinados luego por el autor de los Hechos?

2. Glosas en un texto

a) Cuando un texto presenta cierto número de glosas explicativas, siempre podemos preguntarnos si esas glosas

proceden del autor del relato o son debidas a un editor. En ciertos casos es fácil responder. Así, en Jn 3, 22, el evangelista había escrito: «Después de esto, fue Jesús, y sus discípulos, a la tierra de Judea y allí estaba con ellos *y bautizaba*». Un poco más adelante, en 4, 1, encontramos un eco de este texto: «Cuando supo Jesús que habían oído los fariseos que Jesús más discípulos hacía y *bautizaba* que Juan...». Pero aquí la frase se interrumpe y leemos la siguiente glosa: «...y eso que Jesús mismo *no bautizaba,* sino sus discípulos—»; luego la frase prosigue: «...dejó Judea y se fue de nuevo a Galilea». La glosa está tan mal amañada y se opone de tal manera a lo que se dice en el contexto anterior que la mayoría de los comentaristas actuales la atribuyen al editor del evangelio de Juan.

b) Leamos ahora Hch 1, 15-16a siguiendo el orden de las palabras del texto griego: «Y en estos días, levantándose Pedro en medio de los hermanos, dijo —y era la multitud de los reunidos como ciento veinte—: 'Hermanos, era preciso que...'». Lucas, que está normalmente considerado como un buen escritor o, al menos, como un escritor cuidadoso, ¿será el responsable de esta glosa tan desafortunada? Con muchos comentaristas, la atribuiremos al editor del libro de los Hechos interesado en dar a conocer a sus lectores el número de personas que iban a participar en la elección de Matías (Hch 1, 23-26).

c) En otros casos no es tan fácil tomar una decisión. Leemos en Jn 14, 22: «Le dice Judas, no el Iscariote...». Las palabras «no el Iscariote» son una glosa destinada a advertir al lector que no confunda a este Judas que pregunta a Jesús con el Judas que le iba a traicionar (Lc 6, 16). ¿De quién es esta glosa? ¿Del evangelista o del editor del evangelio? Para responder a esta pregunta hay que tener un cierto conocimiento del evangelio de Juan. En este pasaje, como en los evangelios sinópticos, es Judas el llamado «Iscariote». Pero en el evangelio de Juan normalmente el término «Iscariote» se aplica al padre de Judas, de ahí la fórmula: «Judas (hijo), de Simón Iscariote» (Jn 6, 71; 13, 26 y probablemente también 13, 2, según el testimonio de numerosos manuscritos). Tenemos, pues, un buen motivo

para suponer que la glosa de 14, 22 se debe al editor del evangelio y no al evangelista.

3. El procedimiento literario de la «repetición»

a) Cuando no se trata ya de una breve glosa, sino de un pasaje más importante, su interpolación puede quedar al descubierto si el que la ha realizado se ha visto obligado a recurrir a un procedimiento redaccional bien conocido al que los alemanes llaman *Wiederaufnahme,* los franceses *reprise* y al que aquí vamos a llamar «repetición». El autor de una interpolación se ve obligado a veces, para reanudar el hilo del relato, a «repetir» a continuación del pasaje interpolado algunas palabras del relato fundamental que preceden inmediatamente a la interpolación. Veamos algunos ejemplos de este procedimiento redaccional.

Comparemos Jn 18, 33-37 con el paralelo de los Sinópticos.

Lc 23, 3	Jn 18
Pilato le preguntó diciendo: «¿Tú eres el rey de los judíos?».	33 Pilato... *le dijo:* «*¿Tú eres el rey* de los judíos?».
	34 Respondió Jesús: «¿Por ti mismo dices esto o te lo han dicho otros de mí?».
	35 Respondió Pilato: «¿Acaso soy yo judío? Tu nación y los jefes de sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?
	36 Respondió Jesús: «Mi reino no es de este mundo... Mas ahora mi reino no es de aquí».
	37 *Le dijo* Pilato: «Luego *¿tú eres rey?*
Mas él, respondiendo, manifestó: «Tú (lo) dices».	Respondió Jesús: «Tú dices que soy rey...».

En Jn 18, 33b Pilato pregunta a Jesús: «¿Tú eres el rey de los judíos?». Esta pregunta se lee también con términos idénticos en el paralelo de los tres Sinópticos (*cf.* Lc 23, 3a). En Jn 18, 37b Jesús responde: «Tú dices

que soy rey», respuesta análoga, aunque más desarrollada, a la que se lee en el paralelo sinóptico *(cf.* Lc 23, 3b). Pero en Juan el diálogo entre Pilato y Jesús ha sido ampliado por la interpolación de los vv. 34-36 en los que Jesús explica a Pilato las características de su realeza. Para reanudar el hilo del diálogo, atestiguado en los Sinópticos, Juan repite, en forma más simple, la pregunta que Pilato hacía a Jesús en el v. 33b: «Luego ¿tú eres rey?» (18, 37a). Los vv. 34-36 son, pues, una adición de Juan al texto atestiguado por la tradición sinóptica, sin que podamos precisar en este caso si Juan depende directamente de los Sinópticos o de una tradición paralela.

b) Comparemos ahora el texto de Mc 7, 1-5 con el de Mt 15, 1-2.

Mt 15	Mc 7
1 Entonces se llegan a Jesús fariseos y escribas	1 Y se reúnen donde él *los fariseos y algunos de los escribas*
de Jerusalén,	llegados de Jerusalén,
	2 y, viendo a algunos de sus discípulos que comían los panes con manos contaminadas, esto es, no lavadas,
	3 pues los fariseos y todos los judíos, si no se lavan hasta el codo, no comen, reteniendo la tradición de los mayores;
	4 y viniendo de la plaza, si no se asperjan, no comen, y hay otras muchas cosas que han recibido para retenerlas, lavados de copas y vasijas y bandeias,
diciendo:	5 y le preguntan *los fariseos y los escribas:*
2 «¿Por qué tus discípulos traspasan la tradición de los mayores?	«¿Por qué tus discípulos no andan según la tradición de los mayores,
Pues no se lavan las manos cuando comen pan».	sino que con manos contaminadas comen el pan?».

En Marcos la larga glosa explicativa de los vv. 3-4, introducida por el v. 2 que adelanta la idea del v. 5b, ha hecho necesaria la repetición, en el v. 5a, de los sujetos,

«los fariseos y los escribas». Mateo, como no tiene tal glosa, tampoco tiene la repetición. Dos explicaciones diferentes se pueden dar a este fenómeno literario. Si se quiere sostener a toda costa que Mateo depende aquí de Marcos, habrá que decir que Marcos compuso él mismo este texto que desafía a las leyes más elementales de la composición literaria, y que Mateo lo simplificó. Pero el texto de Marcos se explica mucho mejor si se admite que primitivamente presentaba un relato análogo al de Mateo y que el largo paréntesis de los vv. 2-4 fue añadido más tarde para explicar a lectores no judíos las costumbres fariseas referentes a las purificaciones rituales. Tras este largo paréntesis el glosador se vio obligado a repetir los sujetos «fariseos» y «escribas».

c) La repetición de expresiones parecidas en el intervalo de unos pocos versículos suele ser, pues, indicio de una interpolación posterior. Pero hay que ser prudentes. No siempre una repetición es el resultado de una interpolación. Puede ocurrir, en efecto, que un autor, al ir desarrollando su pensamiento, sienta la necesidad de volver a una idea ya expuesta para precisarla. Es lo que le ocurre a Pablo en 2 Co 5, 2-4. El comienzo del v. 4 repite los términos esenciales del v. 2: «Y, en efecto, los que estamos en esta tienda gemimos... no queremos... sino ser revestidos...». La idea del v. 2 podía no estar suficientemente clara y Pablo siente la necesidad de explicar lo que entiende por «ser revestidos», cosa que hace en el v. 3. Una vez hecha esta aclaración, repite los principales elementos del versículo anterior para proseguir su exposición. El v. 3 no es una glosa, sino una especie de paréntesis que se forma en la mente de Pablo mientras va exponiendo su pensamiento. Así pues, la repetición es una señal de una *posible* interpolación posterior. Por sí sola no es una prueba suficiente; tiene que estar apoyada por otras pruebas como las que veremos más adelante.

d) La repetición de expresiones semejantes puede proceder también de una manera de escribir frecuente en la Biblia que se llama inclusión. Consiste ésta en repetir al final de un pasaje homogéneo las principales palabras o ideas con que dicho pasaje comienza. Supone, pues, por

definición, la repetición de expresiones análogas. Así, en Jn 15, la exposición del amor fraterno que caracteriza al verdadero discípulo (cc. 7-16) repite al final del v. 16 en términos parecidos el tema de la oración oída que sirve de introducción a esta exposición: «...lo que quisiereis, pedidlo y os sucederá» (v. 7) —«...para que lo que pidiereis al Padre en mi nombre os lo dé». No hay, pues, aquí una «repetición», sino una «inclusión».

4. La interrupción en un texto homogéneo

a) Cuando encontramos un texto homogéneo dividido en dos por la interpolación de un tema heterogéneo, podemos concluir con cierta probabilidad que dicho texto ha pasado por una reelaboración posterior a su redacción primitiva. Así Hch 5, 12-16 contiene, en los vv. 12a, 15 y 16, una exposición de los milagros realizados por los apóstoles. Esta exposición está dividida en dos por los vv. 12b-14 que presentan un cuadro general de la vida de los primeros cristianos en Jerusalén. La interpolación posterior y desmañada de los vv. 12b-14 se hace evidente porque, al comienzo del v. 15, la expresión «hasta tal punto que» sólo puede tener relación con el v. 12a. Este hecho está señalado en la Biblia de Jerusalén con los puntos suspensivos que siguen al v. 12a y con los que preceden al v. 15. Además en una nota se dice: «Los vv. 12b-14 interrumpen la exposición». La nota del fascículo es más precisa: «Este tercer «sumario» expone el tema del poder de los apóstoles para realizar milagros... También aquí una adición interrumpe bruscamente el relato... Hay que considerar, pues, a 5, 15 como la continuación de 12a».

Igualmente el sumario de Hch 4, 32-35 sobre la comunidad de bienes en la Iglesia primitiva de Jerusalén está interrumpido de manera poco afortunada por el v. 33 en que se habla del testimonio dado por los apóstoles de la resurrección del Señor. La mayoría de los comentaristas opinan que este v. 33 es un cuerpo extraño insertado con posterioridad en el sumario sobre la comunidad de bienes.

b) El texto en el que se descubre la interrupción puede tener una estructura característica de un autor. Así Jn 11,

11-14 está estructurado conforme a un procedimiento literario típico de Juan, el de la equivocación de los interlocutores de Jesús. Jesús pronuncia unas palabras que pueden entenderse en dos sentidos diferentes; el interlocutor las entiende en el sentido equivocado; Jesús da entonces el verdadero sentido de las palabras que había pronunciado (3). En 11, 11 Jesús dice: «Lázaro, nuestro amigo, está dormido; pero voy a despertarle». Los dos verbos pueden entenderse en sentido real, de ahí las palabras de los discípulos: «Señor, si está dormido, se salvará». Pero según una manera de hablar corriente en el cristianismo primitivo, se puede entender también en sentido figurado y significar la muerte y la resurrección; Jesús lo dice claramente en el v. 14: «Lázaro ha muerto». El v. 13 se adelanta a las palabras de Jesús y rompe con ello la estructura del procedimiento literario de Juan; es una glosa un tanto tosca del editor del evangelio, destinada a lectores que tal vez ignoraran el doble sentido de los verbos: «Mas Jesús había hablado de su muerte, mas ellos creyeron que hablaba del dormir del sueño».

c) Jn 6, 10 es una muestra de otro procedimiento literario de Juan: una orden de Jesús va seguida inmediatamente de su ejecución expresada con el mismo verbo o con un verbo del mismo significado acompañado de la conjunción «,pues,». Pero aquí la observación: «Había mucha hierba en el lugar» separa indebidamente la orden de Jesús: «Haced recostarse a los hombres», de su ejecución: «Se sentaron, pues» (compárese con Jn 1, 39; 6, 12-13; 9, 7.11; 21, 6). Se trata de una glosa introducida para armonizar el relato de Juan con el relato del paralelo de Mateo/Marcos.

5. Los duplicados

a) Marcos y Mateo narran dos multiplicaciones de los panes realizadas por Jesús para alimentar a la gente: la primera se lee en Mc 6, 30-44 y Mt 14, 13-21; la segunda en Mc 8, 1-10 y Mt 15, 32-39. Dejando aparte algunos detalles anecdóticos, los dos relatos son hasta tal punto

(3) Ver más adelante los ejemplos mencionados al analizar Jn 4, 10-15 (p. 81, nota 30).

parecidos que la mayoría de los comentaristas opinan hoy que sólo hubo una multiplicación de los panes cuyo relato se nos ha transmitido en dos tradiciones diferentes. Lucas parece que era consciente de este hecho y por eso sólo narra una de ellas (9, 10-17). Los dos relatos de la multiplicación de los panes constituyen, pues, un duplicado; este duplicado nos hace ver que Marcos y Mateo utilizaron al menos dos fuentes diferentes.

Hay también, y en mayor número, palabras de Jesús que se encuentran en la tradición sinóptica formando duplicados. Leemos, por ejemplo, en Mc 8, 35: «Pues quien quisiere salvar su vida la perderá, mas quien pierda su vida a causa (del Evangelio) la salvará». Estas palabras se encuentran con los mismos términos en Mt 16, 25 y en Lc 9, 24, salvo la expresión «a causa de mí» en vez de «a causa del Evangelio». Los tres textos de Marcos/Mateo/Lucas son paralelos y se remontan a una única tradición. Pero Mt 10, 39 ya había presentado este pensamiento de Jesús con una forma algo diferente: «El que haya encontrado su vida la perderá, y el que haya perdido su vida a causa de mí la encontrará». También leemos una expresión análoga en Lc 17, 33: «Quien buscare preservar su vida la perderá, y quien la pierda la hará vivir». Tenemos, pues, un duplicado tanto en Mateo como en Lucas. El duplicado permite distinguir dos fuentes diferentes utilizadas por Mateo y por Lucas.

b) En los Sinópticos, la presencia de duplicados nos permite, pues, remontarnos a fuentes diferentes utilizadas por los evangelistas; la mayoría de los exegetas están hoy día de acuerdo en este punto. Pero ¿no ocurrirá lo mismo en el evangelio de Juan? Tomemos como ejemplo las dos secuencias paralelas que se encuentran en los capítulos 7 y 8:

Jn 7	Jn 8
28 «¿Y me conocéis a mí y conocéis de dónde soy? Y no he venido por mí mismo, pero el que me ha enviado es verdadero a quien vosotros no conocéis...».	19 «Ni me conocéis a mí ni a mi Padre...».

30 Buscaban, pues, prenderle y nadie echó sobre él la mano porque aún no había venido su hora.	20b Y nadie le prendió porque aún no había venido su hora.
33 Dijo Jesús: «...y marcho donde el que me ha enviado.	21 Les dijo de nuevo: «Yo marcho
34 Me buscaréis y no me encontraréis; y donde yo esté, vosotros no podéis ir».	y me buscaréis y moriréis en vuestro pecado. Donde yo marche, vosotros no podéis ir».
35 Dijeron los judíos entre sí mismos: «...¿Acaso va a ir a la Dispersión de los griegos?	22 Decían los judíos: «¿Acaso se matará a sí mismo,
36 ¿Cuál es esa palabra que ha dicho «...y donde yo esté vosotros no podéis ir?».	porque dice: Donde yo marche, vosotros no podéis ir?».

Las dos secuencias están constituidas por elementos parecidos: Jesús echa en cara a sus interlocutores que no le conocen a él ni conocen a Dios; nadie puede prenderle, porque aún no ha venido su hora; Jesús anuncia su partida a un lugar adonde los judíos no pueden ir, lo que suscita la extrañeza en sus interlocutores. No cabe imaginar que la misma escena haya vuelto a ocurrir en el intervalo de tres días *(cf.* Jn 7, 14.37), y es poco verosímil que el evangelista se haya repetido de esta manera. Estamos, pues, ante un duplicado compuesto de un relato y unas palabras de Jesús. Es señal de que el evangelista conoció y utilizó dos fuentes diferentes que contaban el mismo suceso con algunas variantes. Tanto en Juan como en los Sinópticos los duplicados nos dan pie para remontarnos a redacciones más antiguas que la redacción actual.

c) Los Hechos de los apóstoles tienen también muchos duplicados, lo que prueba que Lucas utilizó diferentes fuentes para componerlos. Encontramos, por ejemplo, dos sumarios sobre la comunidad de bienes en la Iglesia primitiva de Jerusalén:

Hch 2	Hch 4
	32b Nadie llamaba suyo bienes, sino que
44 Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común;	todo les era común.

	34 No había entre ellos ningún necesitado porque todos los que poseían campos o casas los vendían,
45 vendían sus posesiones y sus bienes	
	traían el importe de la venta 35 y lo ponían a los pies de los apóstoles
y repartían el precio entre todos según su necesidad.	y se distribuía a cada uno según su necesidad.

El sumario del capítulo 4 contiene, más desarrollados, todos los temas del capítulo 2; parece de redacción más reciente, dada la importancia que se concede a los apóstoles.

Veamos otro ejemplo. El relato del llamado «Concilio de Jerusalén», en Hch 15, tiene dos introducciones, independientes una de otra:

Hch 15	Hch 15
1 Y algunos, bajando de Judea,	5 Pero se levantaron algunos de la secta de los fariseos que habían abrazado la fe
enseñaban a los hermanos: «Si no os circuncidáis	diciendo que era preciso circuncidar a los gentiles y mandarles
según la costumbre de Moisés no podéis salvaros».	guardar la Ley de Moisés.
2 Suscitada una agitación y una discusión no pequeña...	7 Suscitada una larga discusión...

La Biblia de Jerusalén anota acertadamente: «Los vv. 5-7a vuelven sobre lo dicho en los vv. 1-2a, como si el autor refiriera dos orígenes distintos de la controversia, sin establecer conexión entre ellos». Podemos, pues, preguntarnos: ¿No habrá utilizado aquí el autor de los Hechos dos fuentes diferentes, que contaban, cada una a su manera, este famoso «Concilio de Jerusalén»?

6. Vocabulario y estilo

Cada autor tiene su propio estilo. Siente predilección por ciertas palabras y ciertos giros y los utiliza con mayor

frecuencia que otros. Estas características de vocabulario y estilo, o su ausencia, pueden ser señales que nos lleven a distinguir sucesivas redacciones en una obra o la utilización de fuentes escritas. Los comentaristas suelen utilizar con frecuencia este tipo de prueba, aunque hay que manejarla con mucha prudencia.

a) Veamos, primeramente, el caso de textos que ofrecen una cierta unidad de vocabulario y estilo y cuyos autores tienen, además, una manera muy personal de escribir, como acontece con Lucas y Juan. ¿Será esa unidad la prueba de que todo el texto procede de la misma mano? ¿Renunciaremos a distinguir en él diferentes niveles redaccionales o la utilización de fuentes particulares? Hemos de matizar la respuesta que demos a estas preguntas.

Un autor que utiliza una fuente escrita puede hacerlo de dos maneras. Puede introducirla en su obra sin retocarla; en este caso será fácil reconocerla por el estilo diferente que presenta. Si siempre se hiciera así, la unidad de estilo en un texto sería una prueba de que uno solo había sido su autor. Pero de ordinario el autor que se sirve de una fuente escrita prefiere trabajarla primero para comunicarle su estilo antes de incorporarla a su obra. Esta es la manera de actuar de Lucas en el Nuevo Testamento: los relatos que toma de Marcos presentan una subida coloración lucana. Por tanto, el que un pasaje contenga características estilísticas de un autor, no significa necesariamente que haya sido redactado íntegramente por él. Pudo haberlo tomado de una fuente y haberlo reelaborado. De todas maneras, en la hipótesis que contemplamos, podemos dar esta norma general: cuanto menos caracterizado esté un texto por el estilo de un autor, tanto más probable es que proceda de una fuente.

Contemplemos otro caso. Al cabo de unos años un autor piensa que su obra no se adapta bien a las nuevas circunstancias de tiempo o de lugar. Decide entonces actualizarla y enriquecerla con nuevos elementos. Naturalmente lo hará con el mismo estilo que en la redacción primera o con un estilo muy similar. En este caso la unidad de estilo no se opone tampoco a que se den en la obra diferentes niveles redaccionales.

Hemos de contemplar también la hipótesis de que la obra de un autor haya sido editada por otra persona. Este editor pudo poner su mano en ella e introducir algunas modificaciones. Pero, para no alterar la unidad del escrito o por pertenecer él a la misma escuela que el autor, imitó más o menos conscientemente el estilo de la obra que editaba. Tampoco en este caso una cierta unidad de estilo obliga a concluir que el autor haya sido uno solo.

Como se ve, sólo con extrema prudencia se ha de utilizar la prueba basada en el estilo y vocabulario para deducir que en un determinado pasaje no ha habido utilización de fuentes o posibles modificaciones del texto.

b) Contemplemos ahora el caso contrario. Cuando descubrimos en un pasaje palabras o expresiones extrañas, o incluso contrarias, al estilo del autor, nos sentimos inclinados a concluir que el autor utilizó una fuente escrita de estilo distinto al suyo o que un editor retocó su obra. Pero también en este caso hemos de ser cautos.

Una expresión extraña o contraria al estilo de un autor, considerada aisladamente, apenas significa nada. Siempre es posible que, por una u otra razón, un autor utilice, de pasada, una expresión que no le es habitual. De todas maneras, cuanto mayor abundancia haya, en un pasaje bien definido, de expresiones insólitas a un autor, tanto mayor será la posibilidad de que haya utilizado una fuente o de que un editor haya efectuado modificaciones.

La presencia de expresiones extrañas al estilo de un autor no será señal necesaria de que haya utilizado una fuente, en el sentido estricto de la palabra. Puede ocurrir que el autor aluda simplemente a temas contenidos en otros textos. Es lo que sucede cuando un autor del Nuevo Testamento hace una discreta alusión a un determinado pasaje del Antiguo Testamento. Cierto que hay una influencia extraña en su estilo o en su vocabulario, pero no podemos decir que utilice una fuente, en sentido estricto.

Hemos contemplado anteriormente la hipótesis de un autor que, pasados unos años, decide modificar y completar su obra. Por distintas circunstancias, el cambio de medio cultural por ejemplo, tal vez haya variado un tanto su estilo,

y su vocabulario se haya enriquecido con términos nuevos. En este caso una cierta evolución en el vocabulario y estilo no será indicio de que hayan intervenido dos autores diferentes, sino de que un mismo autor hizo diferentes redacciones en épocas distintas.

Las observaciones que llevamos hechas aconsejan que el argumento deducido del vocabulario y estilo, de difícil manejo, se utilice en último lugar y más bien como confirmación de conclusiones obtenidas con pruebas de otro orden.

7. Teología diferente

Cuando dos textos presentan perspectivas teológicas diferentes, difícilmente compatibles, podemos suponer que tales textos están escritos por dos autores diferentes o por un mismo autor, pero en dos épocas distintas de su vida.

Jn 11, 23-26 contiene un procedimiento literario típico de Juan del que ya hemos hablado. Jesús pronuncia unas palabras que pueden entenderse en dos sentidos diferentes: «Resucitará tu hermano». Su interlocutora, Marta, las entiende en el sentido que se había hecho tradicional desde el profeta Daniel: «Sé que resucitará en la resurrección, en el último día». Jesús da entonces su propia idea de la resurrección: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí... no morirá jamás». En cierto sentido, la resurrección tal como la entendían los judíos estaba ya realizada en Jesús, principio de vida. La noción judía del «último día» está, pues, caducada; Jesús la rechaza lo mismo que la idea judía de la resurrección tal como la expone Marta. Sorprende entonces que en el discurso sobre el pan de vida diga Jesús: «lo resucitaré el último día» (6, 39; *cf.* 6, 40. 44.54); admitiría aquí una idea de la resurrección que rechaza en 11, 23-26. Como lo había advertido Bultmann, las expresiones «el último día» son glosas introducidas en el discurso sobre el pan de vida por el editor del evangelio.

En Jn 4, 22 Jesús dice a la Samaritana: «La salvación procede de los judíos». Es chocante tal afirmación en un evangelio en que la expresión «los judíos» reviste de ordinario un sentido peyorativo. ¿Ha podido poner el evange-

lista en labios de Jesús una declaración de esta especie? ¿No será mejor suponer, con Bultmann, que estas palabras fueron añadidas por el editor del evangelio que trataba de suavizar el antijudaísmo de Juan? La suposición de que aquí intervino un editor del evangelio de Juan posibilitaría explicar otra dificultad del relato. En 4, 21 Jesús no reconoce ninguna preeminencia ni a judíos ni a samaritanos, al rechazar la pretensión de unos y otros de poseer el verdadero lugar del culto; pero en 4, 22 concede una superioridad a los judíos sobre los samaritanos. ¿No habrá sido añadido este último pasaje por el mismo que hizo decir a Jesús: «La salvación procede de los judíos»?

Hay que ser también muy prudente en la utilización del argumento teológico.

8. La crítica textual

Presentamos por último una «llave» que interesa particularmente a los especialistas en estudios neotestamentarios. Algunas variantes que aparecen en los testigos del texto evangélico nos ponen en pista para descubrir problemas que se plantean en el campo de la crítica literaria. Sucede a veces que copistas o correctores del texto evangélico, ante ciertas dificultades literarias, corrigen el texto que trasladan para atenuarlas. Así, en el evangelio de Juan, el codex Bezae, algunos manuscritos de la antigua versión latina y un manuscrito de la antigua versión siríaca añaden al comienzo del discurso después de la Cena: «Y dice a sus discípulos» (14, 1). Advirtieron que no había una unión real entre el anuncio de las negaciones de Pedro (13, 36-38) y el discurso que comienza en 14, 1; la adición tiene como fin establecer una unión artificial. Ello invita a encontrar una explicación a esta falta de unión entre 13, 36-38 y 14, 1 ss. Los copistas nos han puesto, pues, en la pista del problema.

En Jn 14, 30 Jesús dice a sus discípulos: «Ya no hablaré mucho con vosotros...». Pero el adverbio «mucho» falta en la antigua versión siríaca y en algunos Padres de la Iglesia que citan este versículo. El texto breve tiene todas las probabilidades de ser el texto auténtico de Juan, eco de

un nivel redaccional en que el capítulo 18 iba inmediatamente detrás del capítulo 14, como lo dan a entender las palabras de Jesús en el v. 31: «Levantaos, vámonos de aquí». Un corrector del texto de Juan se extrañó de que Jesús dijera: «Ya no hablaré con vosotros» siendo así que seguía hablando con ellos a lo largo de los capítulos 15 y 16. Añadió, pues, el adverbio «mucho» para atenuar la dificultad.

CAPITULO SEGUNDO

COMO UTILIZAR LAS LLAVES DE LA CRITICA LITERARIA

Veamos ahora la manera de llevar a la práctica, valiéndonos de ejemplos relativamente sencillos, los principios que acabamos de exponer para realizar convenientemente la crítica literaria de los textos de los evangelios y de los Hechos de los apóstoles. Hemos elegido ejemplos en que varios argumentos se apoyan mutuamente. Los primeros ejemplos están tomados de los escritos de Lucas, evangelio y Hechos; los siguientes, del evangelio de Marcos; los últimos, del evangelio de Juan.

A. LUCAS Y LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

Analicemos primeramente dos textos tomados del evangelio de Lucas. Estos textos no tienen ninguna repercusión teológica ni histórica. Los traemos únicamente para hacer ver cómo Lucas, cuando combina fuentes diferentes, suele dejar en su texto ciertas «rebabas» que nos dan pie para remontarnos a las fuentes que utiliza y que en nuestro caso son los evangelios de Marcos y Mateo, sea en su redacción

actual o, más probablemente, en una redacción más antigua. A continuación analizaremos dos textos más complejos tomados de los Hechos de los apóstoles, obra escrita también por Lucas.

Por qué habla Jesús en parábolas (Lc 8, 9-11)

El primer ejemplo que vamos a analizar es muy sencillo. Una anomalía en el texto de Lucas nos da luz para ver la manera de trabajar del evangelista al agrupar textos de tradiciones distintas.

Lc 8, 9-11 sirve de transición entre la parábola del sembrador y la explicación que de ella da Jesús. Este pasaje presenta una anomalía que se percibe mejor en una confrontación con el texto de Mt 13, 10 ss. Veamos las dos secuencias puestas en paralelo; en Mateo únicamente recogemos los elementos que tienen correspondencia a Lucas.

Mt 13	Lc 8
10 Y, llegándose los discípulos le dijeron: «¿Por qué les hablas en parábolas?».	9 Ahora bien, sus discípulos le preguntaban cuál era esa parábola.
11 El, respondiendo, dijo: «Porque a vosotros se os ha dado conocer los misterios del reino de los Cielos, mas a aquéllos (?)	10 Ahora bien, él dijo: «A vosotros se os ha dado conocer los misterios del reino de Dios, mas a los demás
13 en parábolas...».	en parábolas...».
18 Vosotros, pues, oíd la parábola del que siembra...».	11 «Ahora bien, ésta es la parábola...».

En Mateo el texto es perfectamente coherente. Los discípulos se acercan a Jesús y le preguntan por qué habla en parábolas. Jesús les responde exponiendo la razón de ser de las parábolas (vv. 11-13), y a continuación da la interpretación de la parábola del sembrador (vv. 19 ss). Todo ello es lógico. Pero no sucede lo mismo con el texto de

Lucas. Los discípulos no preguntan a Jesús por qué habla en parábolas, sino «cuál era esa parábola» (v. 9), esto es, cuál era el sentido de la parábola del sembrador que Jesús acababa de exponer a la gente (vv. 1-8). La respuesta a la pregunta de los discípulos viene en el v. 11: «Ahora bien, ésta es la parábola...». El v. 10, que en el paralelo aparece un tanto retirado hacia la derecha, es un elemento extraño que no tiene nada que ver con la pregunta de los discípulos. Advirtamos además el cambio de número en la palabra «parábola» en los tres versículos de Lucas; aunque viene en singular en los vv. 9 y 11, se encuentra en plural en el v. 10, como en el texto paralelo de Mateo.

¿Cómo se explica la génesis del texto de Lucas? Si Lucas leía en su fuente un texto análogo al de Mateo: «¿Por qué les hablas en parábolas?» o al de Mc 4, 10: «le preguntaban sobre las parábolas», ¿cómo pudo cambiar el plural, que iba tan bien con la continuación inmediata de su texto, en un singular, que tan mal se compagina con ella? Más razonable es suponer que Lucas combinó dos textos diferentes. Uno de estos textos no tenía el v. 10 y pasaba directamente del v. 9 al v. 11: a la pregunta de los discípulos sobre el sentido de la parábola del sembrador (v. 9), Jesús respondía dando la interpretación de la parábola (v. 11). Este texto tal vez se leía en una redacción primitiva del evangelio de Marcos. Lucas insertó en él el v. 10, sobre la razón de ser de las parábolas en general, cuya formulación es casi idéntica a la de Mt 13, 11 y difiere considerablemente de la formulación de Mc 4, 11. Lucas depende, pues, en este v. 10, de la tradición mateana (4).

---

(4) Según la teoría de las Dos Fuentes, la más difundida con mucho entre los especialistas en estudios evangélicos, Mateo y Lucas dependen de Marcos, y sólo de Marcos; ambos le reelaboraron cada uno por su cuenta sin conocerse el uno al otro. Pero aquí Mateo y Lucas presentan tantas coincidencias contra Marcos que sería una obstinación empeñarse en mantener su mutua independencia. Según la teoría de Griesbach, nacida hace doscientos años y resucitada recientemente en los países anglosajones, Lucas depende de Mateo, y Marcos utilizó a Mateo y a Lucas. Esta teoría explica en nuestro caso las coincidencias de Mt/Lc contra Marcos, pero no justifica el texto de Lucas.

La conclusión lucana al relato del endemoniado de Gerasa
(Lc 8, 37-40)

Para hacerse cargo de la manera como Lucas utiliza sus fuentes y las combina sin preocuparse a veces de dejar algunas incoherencias, es muy instructivo analizar el final del relato del endemoniado de Gerasa, en Lc 8, 37-40. En este caso Lucas depende a la vez de la tradición mateana y de la tradición marciana. Pongamos en paralelo los tres relatos.

Mt 8-9	Mc 5	Lc 8
34 ...le suplicaron	17 Y comenzaron a suplicarle	37 Y le rogó toda la multitud...
que se trasladase de sus términos.	que se fuera de sus términos.	que se fuera de (entre) ellos porque eran presa de gran temor.
1 Y, habiendo montado en una nave, *atravesó*...	18 Y, al montar él en la nave,	*Ahora bien, él,* habiendo montado en una nave, *se volvió.*
	le suplicaba el que había estado endemoniado estar con él.	38 Le pedía el hombre del que habían salido los demonios estar con él.
	19 Y no le dejó, sino que le dice:	Mas le despidió diciendo:
	«Marcha a tu casa donde los tuyos y anúnciales cuanto el Señor te ha hecho y que tuvo misericordia de ti».	39 Vuelve a tu casa y cuenta cuanto Dios te hizo».
	20 Y se fue y comenzó a poclamar en la Decápolis cuanto le había hecho Jesús; y todos se admiraban.	Y se fue por toda la ciudad proclamando cuanto le había hecho Jesús.
	21 Y, *habiendo atravesado* Jesús (el mar) en la nave de nuevo al otro lado...	40 Ahora bien, *al volverse* Jesús...

En el relato de Lucas hay dos anomalías. El final del v. 37 no va de acuerdo ni con los vv. 38-39 ni con el v. 40. En efecto, el final del v. 37 dice: «Ahora bien, él, habiendo montado en una nave, se volvió». El verbo principal está en pretérito indefinido (aoristo griego); la acción expresada por este verbo está, pues, terminada: Jesús se ha marchado *realmente*. Nos extraña entonces que en los vv. 38-39 el endemoniado liberado pueda hablar con Jesús. ¡Y qué diremos del v. 40 en el que Lucas menciona una nueva partida de Jesús utilizando el mismo verbo que en el final del v. 37: «volverse»! Este v. 40 como los vv. 38-39 suponen que Jesús no había marchado aún en la nave, con lo que está en contradicción con lo que se dice en el v. 37. ¿Cómo pudo Lucas redactar un texto tan incoherente?

Para comprenderle hemos de acudir a los paralelos de Mateo y Marcos. El relato de Mateo es el más breve de los tres: no trae el diálogo entre Jesús y el endemoniado curado, atestiguado en los vv. 38-39 de Lucas. El episodio concluye en 9, 1, donde se dice que Jesús «habiendo montado en una nave, atravesó (el mar)». El verbo está en pretérito indefinido: la acción está terminada, Jesús se ha marchado realmente. El relato de Marcos se parece al de Lucas en que trae el diálogo de Jesús con el hombre curado (5, 18b-20). Pero es perfectamente coherente ya que no dice que Jesús se hubiera marchado *antes* del diálogo; el endemoniado curado se dirige a Jesús cuando Jesús montaba en la nave. Los elementos del relato de Mt 9, 1 se encuentran en Marcos divididos en dos partes por la interpolación del diálogo entre Jesús y el hombre liberado: Jesús monta en la nave en el v. 18a *(cf.* Mt 9, 1a) y atraviesa el lago en el v. 21 *(cf.* Mt 9, 1b), pero esta interpolación no altera la coherencia del relato.

Volvamos ahora al relato de Lucas. Es evidente que su v. 37b responde al texto de Mt 9, 1, texto que Lucas recoge imprimiendo en él su personal estilo con la expresión «Ahora bien, él» y el verbo «volverse», muy de su pluma. Pero los vv. 38-40 siguen el texto de Marcos, con el diálogo entre Jesús y el hombre curado y, en el v. 40, con la repetición del verbo «volverse» que responde al verbo «atravesar» de Mc 5, 21a. Así pues, Lucas depende en el v. 37 de la

tradición mateana y en los vv. 38-40 de la tradición marciana. Completó el relato de la tradición mateana, que seguía en el v. 37, añadiendo los vv. 38-40 tomados de la tradición marciana. Comprendemos ahora las dos anomalías mencionadas anteriormente. Por no haber eliminado Lucas estas dos anomalías, nos es posible remontarnos a las dos fuentes que él ha combinado aquí (5).

El relato de Pentecostés (Hch 2, 1-13)

Según el texto actual de Hch 2, 1-13, el día de Pentecostés el Espíritu Santo concedió a los discípulos de Jesús la facultad de hablar «en otras lenguas» y hacerse entender así de los testigos del acontecimiento que procedían de distintos países y no hablaban la misma lengua que ellos. Una lectura atenta del relato deja descubrir un cierto número de anomalías que mueven a proponer la siguiente hipótesis: en una etapa más antigua del relato no se trataba de «hablar en otras lenguas», sino únicamente de «hablar en lenguas», fenómeno bien conocido en la Iglesia primitiva y que más adelante explicaremos. Un caso de «repetición» muy característico confirma esta hipótesis. Veremos, por último, el motivo teológico que llevó a transformar el relato primitivo (6).

---

(5) Según la teoría de las Dos Fuentes, Lucas sólo dependería aquí de Marcos, al que habría remodelado sin conocer en absoluto la tradición mateana, ya que uno de los «dogmas» de esta teoría es que Mateo y Lucas son independientes entre sí. Pero aquí esto es un absurdo. Tampoco nos sirve en esta ocasión la teoría de Griesbach según la cual Lucas sólo depende de Mateo, y Marcos de Mateo y de Lucas.

(6) Muchos comentaristas, sobre todo entre 1900 y 1930, advirtieron que el relato de Pentecostés había pasado por modificaciones. Se opinaba entonces o que Lucas había combinado dos fuentes de las que una hablaba de hablar en lenguas y la otra de hablar en lenguas extranjeras, o que un relato primitivo con el tema de hablar en lenguas había sido transformado en un relato en que los apóstoles hablaban en lenguas extranjeras. Nosotros hemos adoptado esta segunda solución. Sobre el proceso del problema, véase François Bovon, *Luc le théologien,* Delachaux et Niestlé, 1978, pp. 235-244. En el fascículo de la Biblia de Jerusalén, p. 42, J. Dupont advierte hablando del v. 4: «Según uno de sus aspectos (v. 4, últimas palabras del

1. Los discípulos hablaban «en otras lenguas»

Veamos cómo el autor del relato actual de los Hechos presenta el fenómeno de Pentecostés. Los discípulos de Jesús reciben el Espíritu y se ponen a hablar «en otras lenguas», por la acción del Espíritu (2, 4). Acuden gentes de todos los países que habían venido a la fiesta de Pentecostés (2, 5-6). Todos se quedan estupefactos: «¿No son galileos todos éstos que hablan? Pues ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestro propio idioma nativo? Partos, medos y elamitas, habitantes de Mesopotamia, etc., les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios» (2, 7-11). Para el autor del relato se trata ciertamente de un acontecimiento milagroso debido a la intervención del Espíritu Santo. Aunque son todos galileos, los discípulos se ponen a hablar en lenguas extranjeras (vv. 4 y 11) de tal modo que los presentes, venidos de distintos países, les oyen hablar en su propia lengua. ¿Podemos precisar más la manera como el autor de los Hechos presenta el acontecimiento? Si tenemos como glosa posterior la mención de los ciento veinte discípulos hecha en 1, 15, los que reciben el Espíritu y hablan en lenguas extranjeras son doce: los once «apóstoles» nombrados en 1, 13 y Matías que fue designado por Dios para sustituir a Judas (1, 26) (7). Por otro lado, la lista de pueblos de los vv. 9-11 se acerca al número de doce, sobre todo si se tiene en cuenta que la mención de los cretenses y de los árabes, después de la precisión no étnica «tanto judíos como prosélitos», cae fuera de cuenta. Es, pues, tentador pensar que, para el autor del relato actual, cada uno de los discípulos habría hablado en una de las lenguas de los pueblos mencionados en los vv. 9-10.

---

v. 11 y v. 13), el fenómeno de Pentecostés es afín al carisma de la glosolalia, frecuente en los primeros años de la Iglesia...». Luego dice refiriéndose al final del v. 6: «Otro aspecto del milagro de Pentecostés: los presentes oyen a los apóstoles hablar la lengua de todos los pueblos».

(7) La Biblia de Jerusalén advierte acertadamente a propósito del v. 1: «No la asamblea de los ciento veinte de 1, 15-26, sino el grupo apostólico presentado en 1, 13-14».

Sea lo que sea de este último punto, advirtamos que el fenómeno de Pentecostés es único en todo el Nuevo Testamento (8). En ninguna otra parte se ve que el Espíritu Santo dé a un hombre la facultad de hablar una lengua extranjera *para hacerse entender de un interlocutor* que no hable la misma lengua que él.

2. El «hablar en lenguas»

Existe, en cambio, otro fenómeno mucho mejor atestiguado en el Nuevo Testamento: el «hablar en lenguas». Este carisma era corriente en las iglesias paulinas (1 Co 12, 10.30; 14, 1-33). Está también atestiguado dos veces en los Hechos de los apóstoles. Al imponer Pablo sus manos a los discípulos del Bautista de Efeso, el Espíritu Santo viene sobre ellos y se ponen a hablar en lenguas y a profetizar (Hch 19, 6). En Hch 10, 44-48 el centurión Cornelio y sus compañeros, todos ellos gentiles, empiezan a hablar en lenguas; es señal de que habían recibido el Espíritu Santo y Pedro no duda ya en concederles el bautismo. ¿En qué consistía este fenómeno? Pablo lo describe con estas palabras: «El que habla en lenguas no habla a los hombres sino a Dios; *pues nadie le entiende:* dice en espíritu cosas misteriosas» (1 Co 14, 2). El hablar en lenguas es un lenguaje de por sí ininteligible para los demás. Normalmente hay que interpretar para los demás las palabras que se pronuncian: «Deseo que todos habléis en lenguas; pero más, que profeticéis. Pues el que profetiza supera al que habla en lenguas, a no ser que también interprete, para que la asamblea reciba edificación» (1 Co 14, 5). Pablo vuelve al mismo tema un poco más adelante: «Por lo cual, el que hable en lenguas, pida interpretar» (14, 13). La interpretación del hablar en lenguas es un don de Dios que se obtiene con la oración; el que habla en lenguas, pues, no entiende él mismo el sentido de las palabras que pronuncia.

---

(8) El final no auténtico de Marcos podría aludir a este fenómeno en 16, 17: «...hablarán en lenguas nuevas». Pero los testigos del texto Alejandrino que traen este final dicen únicamente: «...hablarán en lenguas (?).

Mirando al resultado, el hablar en lenguas es, pues, lo contrario del hablar en lenguas extranjeras: aquí, el que habla se hace entender de los demás al hablar la lengua de ellos; allá, el que habla se expresa en un lenguaje que los demás no entienden a menos que se les interprete.

Los comentaristas discrepan entre sí cuando quieren precisar más en qué consistía exactamene el hablar en lenguas. Según algunos el que hablaba en lenguas se expresaba en una lengua extranjera que él no entendía ni tampoco los asistentes, pero que hubiera podido entenderla uno que la conociera. No hay, pues, una diferencia esencial entre «hablar en lenguas» y «hablar en otras lenguas». El fenómeno de Pentecostés fue un caso de «hablar en lenguas», pero que esta vez encontró oyentes que conocían aquellas lenguas nuevas. Tal interpretación, a decir verdad, no encuentra mucho apoyo en los textos. Pablo dice explícitamente que el que habla en lenguas no habla a los hombres sino a Dios (1 Co 14, 2); no se trata, pues, de un lenguaje humano, sea el que sea. El Espíritu hace hablar a los hombres, pero «con gemidos inefables» (Rm 8, 26), que sobrepasan a todo lenguaje humano. Más razonable parece, pues, la posición de los que asemejan el hablar en lenguas a los fenómenos de entusiasmo religioso que aparecen en la Biblia y en las religiones de misterios. Leamos como ejemplo el episodio de Saúl cuando salió en persecución de David: «Se fue de allí a las celdas de Ramá y vino también sobre él *espíritu de Dios e iba caminando en trance* hasta que llegó a las celdas de Ramá. También él se quitó sus vestidos y *se puso en trance profético* ante Samuel, y quedó desnudo en tierra todo aquel día y toda aquella noche» (1 S 19, 23-24; *cf.* 10, 5-6; 1 R 22, 10). Por la acción del espíritu de Dios Saúl, puesto en trance, se puso a proferir palabras ininteligibles. El que se comportaba de esta manera verdaderamente podía ser tenido por loco, y era en verdad una especie de locura pasajera la que se apoderaba de él. Por eso Pablo dice que los que hablan en lenguas pueden parecer locos a los no iniciados (1 Co 14, 23).

3. Las anomalías del relato de los Hechos

a) Volvamos a leer con atención el relato de Pentecostés. Los apóstoles reciben el Espíritu y se ponen a hablar en otras lenguas (2, 4). Acuden gentes de una docena de países diferentes que habían venido a Jerusalén para la fiesta de Pentecostés (2, 5-6). Todos se quedan estupefactos: «¿No son galileos todos éstos que hablan? Pues ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestro propio idioma nativo? Partos, medos y elamitas, habitantes de Mesopotamia, etc., les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios» (2, 7-11). El relato actual presenta, pues sin ningún género de duda, un caso de «hablar en lenguas extranjeras». Pero ¿cómo reaccionan los asistentes? Lo dice el relato a continuación: «Todos estaban estupefactos y perplejos diciéndose unos a otros: '¿Qué significa esto?' Mas otros decían riéndose: 'Están llenos de mosto'» (2, 12-13). Una parte de los presentes piensa, pues, que los apóstoles están embriagados (*cf.* 2, 15). Esta reacción es extraña. Cuando estamos ante extranjeros que hablan en nuestra lengua y les entendemos perfectamente, no se nos ocurre tacharles de embriaguez. La embriaguez nunca da la facultad de hablar correctamente en una lengua extranjera. En cambio, si alguien profiere palabras incomprensibles y más si son sonidos ininteligibles, bien podemos decir de él que está bebido. La burla de los asistentes recuerda la advertencia que hacía Pablo a los que hablaban en lenguas: «Si, pues, se reúne toda la asamblea y todos hablan en lenguas y entran no iniciados o infieles, ¿no dirán que estáis locos?» (1 Co 14, 23). La embriaguez es una especie de locura; como la locura puede impulsar a proferir sonidos ininteligibles; pero no da, como tampoco la embriaguez, la facultad de hablar correctamente en la lengua extranjera. La reacción de una parte de la gente, en Hch 2, 13, se comprende si los apóstoles hablaban en lenguas, pero no si hablaban en lenguas extranjeras.

b) La continuación del relato lo confirma. Pedro toma la palabra y pronuncia un largo discurso que va dirigido a todos los asistentes sin distinción (2, 14-40). Los oyentes no son ahora extranjeros, sino judíos (2, 14b) e israelitas (2, 22) que entienden sin dificultad lo que les dice el

apóstol (2, 41). Pedro no tiene necesidad de hablar en lengua extranjera para darse a entender; habla en su lengua y todos le entienden. Esta parte del relato supone, pues, un comienzo en que se decía que los apóstoles hablaban en lenguas, no que hablaban en lenguas extranjeras para hacerse entender de los oyentes venidos de todo el Oriente Medio.

4. Una «repetición» característica

El relato de Hch 2, 1-3 tiene una «repetición» que confirma que el texto ha sido remodelado para introducir en él el tema del hablar en lenguas. Volvamos a leerlo a partir de v. 6, disponiendo el texto de manera que quede resaltada la «repetición»; la parte que hemos puesto algo retirada a la derecha sería la adición al texto primitivo.

6 Al producirse aquel ruido, la gente se congregó
y se sobresaltó
porque *oían* cada uno *a ellos hablando en sus lenguas* (9).
7a *Estaban estupefactos* y se admiraban *diciendo:*
7b «¿No son galileos todos éstos que hablan?
8 Pues ¿cómo cada uno de nosotros
les oímos en nuestro propio idioma nativo?
9 Partos, medos y elamitas, habitantes de Mesopotamia...
11 *...les oímos a ellos hablando en nuestras lenguas*
las maravillas de Dios».
12a *Todos estaban estupefactos* y perplejos *diciendo*
unos a otros:
12b «¿Qué significa esto?»
13 Mas otros decían riéndose:
«¡Están llenos de mosto!»

Los vv. 7b-11 son los que más destacan el fenómeno del «hablar en lenguas extranjeras»: los apóstoles son galileos (v. 7b) y, no obstante, cada uno les oye hablar en su propio idioma (v. 8). El carácter milagroso del acontecimiento está acentuado con la enumeración de todos los extranjeros que se encontraban en Jerusalén y oían hablar a los apóstoles en su propio idioma (vv. 9-11). Ahora bien, la repetición que encontramos en el v. 11 y, sobre todo,

(9) «En sus lenguas», lección del texto Occidental; el texto Alejandrino trae «en su propio dioma», por asimilación al v. 8.

en el v. 12a inclina a pensar que los vv. 7b-11 fueron añadidos a un relato más antiguo. Tras esta larga interpolación era necesario repetir (v. 12a) los términos del v. 7a (relato primitivo) para introducir los comentarios de la gente en los vv. 12b-13 (relato primitivo).

Un pequeño detalle (¡leamos los textos con atención!) confirma la adición de los vv. 7b-12a. En el v. 7a el texto primitivo decía solamente: «Estaban estupefactos...». La repetición posterior del v. 12a tiene un aditamento: «*Todos* estaban estupefactos...». Pero este nuevo texto no se compagina bien con la continuación del relato primitivo: «Mas *otros* decían...». La secuencia del relato primitivo: «Estaban estupefactos... Mas otros decían» (vv. 7a y 13) es normal. Pero no se puede decir: «*Todos* estaban estupefactos... Mas *otros* decían» (vv. 12a y 13). El que añadió los vv. 7b-12a no cayó en cuenta de la pequeña anomalía que introducía en el texto.

5. Otras modificaciones del relato primitivo

Para conseguir que el nuevo relato fuera coherente, había que modificar ligeramente los vv. 4 y 6. En el v. 4 el relato primitivo debía de decir simplemente: «Se pusieron a hablar en () lenguas»; la adición del adjetivo «otras» delante de «lenguas» bastaba para ir con la nueva orientación del relato. Igualmente en el v. 6 se debía de leer anteriormente: «oían () a ellos hablando en () lenguas» como en 10, 46 en el caso de Cornelio y sus acompañantes; con la adición de la expresión «cada uno» y del posesivo «sus» se conseguía un texto adaptado al nuevo relato.

Es curioso advertir que Agustín, testigo del antiguo texto africano de los Hechos, cita el v. 4 en cinco ocasiones con esta forma: «se pusieron a hablar en () lenguas». Igualmente, en el v. 6, la versión armenia de los Hechos dice simplemente: «oían a ellos hablando en () lenguas». ¿No serán Agustín y la versión armenia un eco del relato primitivo de Pentecostés? Es éste un problema delicado que volveremos a encontrar en el ejemplo siguiente, pero que no podemos abordar en los estrechos límites de este pequeño libro.

El v. 5 está en evidente relación con los vv. 7b-11 a los que sirve de preparación señalando la presencia en Jerusalén de gentes «de todas las naciones que hay bajo el cielo». En la hipótesis que proponemos este v. 5 habría sido añadido a la vez que los vv. 7b-12a.

6. El relato primitivo

He aquí cómo reconstruiriamos el relato primitivo de Pentecostés teniendo en cuenta los análisis precedentes. Lo damos a partir del v. 4:

4 Se llenaron todos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en () lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse.
6 Al producirse aquel ruido, la gente se congregó y se sobresaltó porque oían () a ellos hablando en () lenguas.
7a Estaban estupefactos y se admiraban diciendo:
12b «¿Qué significa esto?»
13 Mas otros decían riéndose: «¡Están llenos de mosto!»

Por la acción del Espíritu los apóstoles se ponen a proferir palabras incoherentes, como antaño Saúl (1 S 19, 23-24), como más tarde Cornelio y sus acompañantes (Hch 10, 44-48) y los discípulos del Bautista de Efeso (Hch 19, 6). Al ruido producido por la venida del Espíritu (Hch 2, 2) se congrega la gente y no entiende nada. Unos se preguntan qué significaba aquello. Otros, menos benévolos, acusan a los apóstoles de estar bebidos, lo que explicaría su extraña manera de expresarse. Pedro se levanta entonces y pronuncia un largo discurso (2, 14-40) al término del cual unas tres mil personas quieren hacerse cristianas (2, 41). Todo ocurre entre gentes que hablan la misma lengua.

7. El relato actual

El autor de los Hechos transformó el relato primitivo con una intención teológica muy concreta. Con una visión universalista quiso mostrar que el Espíritu Santo había venido para rehacer la unidad de la raza humana deshecha en el episodio de la torre de Babel (Gn 11, 1-9). En un principio la unidad del mundo se asentaba en un mismo lengua-

je común (Gn 11, 1-6). Pero los hombres concibieron el proyecto de edificar una torre que les permitiera alcanzar la bóveda del cielo y encontrar a la divinidad. Para castigar este acto de insensato orgullo, Dios confundió su lenguaje para que no se entendieran unos con otros (Gn 11, 7). El día de Pentecostés, al conceder a los discípulos la facultad de hablar en lenguas extranjeras y de hacerse entender de todas las naciones que hay bajo el cielo, el Espíritu rehace la unidad original destruida en Babel. Muchos comentaristas han hecho notar la poca verosimilitud de la escena tal como la cuenta Lucas. Pero ¿es que pensaba Lucas, que no era necio, que se iba a tomar a la letra su nuevo relato? Podemos preguntarnos por otro lado si no le daba un alcance simbólico: Dios, por medio del Espíritu, prepara a los discípulos para anunciar el mensaje de la salvación en un lenguaje accesible a todas las razas humanas.

Pedro y Juan ante el Sanedrín (Hch 4, 1-22)

Leemos en los Hechos de los apóstoles la siguiente secuencia. Pedro y Juan curan a un tullido en una de las puertas del Templo (3, 1-11). El milagro atrae al pueblo y Pedro pronuncia un discurso en el que proclama la resurrección de Jesús (3, 12-26). Los sacerdotes y los saduceos, que no querían oír hablar de resurrección (Hch 23, 8), se molestan y llaman al jefe de la guardia del Templo para que detenga a los dos apóstoles y les ponga en prisión (4, 1-3). Al día siguiente les hacen comparecer ante el Sanedrín donde se les prohíbe enseñar en nombre de Jesús (4, 5-22).

Un comentarista alemán, Bauernfeind (10), hizo notar la inverosimilitud histórica del relato en su forma actual. Los sacerdotes y los saduceos no tenían ninguna competencia en el terreno policial; no podían, pues, hacer actuar al jefe de la guardia del Templo, prender a los apóstoles y ponerles en prisión. En consecuencia, estimaba Bauernfeind, los datos

(10) Otto Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte,* Theol. Hand-Kommentar z.N.T., 5, Leipzig, 1939.

del prendimiento de Pedro y Juan, de su encarcelamiento y de su comparecencia ante el Sanedrín al día siguiente (4, 3-7a) se añadieron a un relato anterior que tan sólo exponía una discusión de Pedro (y Juan) con los sacerdotes y los saduceos. La observación de Bauernfeind es válida en el plano histórico, pero ¿será igualmente válida a nivel de la crítica literaria? ¿Habría sentido escrúpulos el autor de los Hechos en alterar un tanto la verdad histórica para poner en situación embarazosa a los sacerdotes y saduceos? Cabe dudarlo. El argumento presentado por Bauernfeind no es, pues, suficiente para llevar a la convicción en el plano de la crítica literaria del texto de los Hechos.

Sin embargo, la intuición de Bauernfeind era acertada. Con otros argumentos se puede llegar a la convicción de que los vv. 3-7a fueron añadidos a un relato anterior. El relato actual presenta ciertas anomalías que desaparecen si se prescinde de los vv. 3-7a. Además con la supresión de estos versículos se reconstruye un texto que tiene su exacto paralelo en Lc 20, 1-2. Los dos argumentos se refuerzan entre sí. Por último, veremos que se hicieron otras adiciones, más breves, en la continuación del relato para adaptarlo a la nueva situación originada por la inserción de los vv. 3-7a.

1. Las anomalías del texto actual

a) En el relato actual, los vv. 3-7a introducen un cambio de tiempo y de lugar: los sucesos que siguen aconteciendo al día siguiente de la curación del tullido (v. 5a); los personajes no se encuentran ya en el lugar de la curación, en una de las puertas del Templo, sino en el recinto del Sanedrín (v. 5b; *cf.* v. 15). Extraña entonces que el hombre curado siga presente, como si no hubiera habido cambio de tiempo y lugar. En efecto, Pedro en el v. 10 dice a sus interlocutores: «...por este nombre y no por ningún otro está presente éste sano delante de vosotros (11)». En el v. 14, el autor de los Hechos señala que los sanedritas ven «de pie

(11) La Biblia de Jerusalén atenúa la dificultad del texto cuando traduce: «...se presenta éste aquí sano delante de vosotros». Pero se ha de traducir, como en Lc 1, 19: «está (presente) delante».

junto a ellos al hombre que había sido curado». El hombre está, pues, allí y nada hace suponer que también él fuera detenido, puesto en prisión y obligado a comparecer ante el Sanedrín. La dificultad desaparece si, como lo sugería Bauernfeind, se suprimen los vv. 3-7a; los sacerdotes y los saduceos se presentan (4, 1-2) y se ponen a discutir con Pedro y Juan (v. 7b) en presencia del hombre que acaba de ser curado (vv. 10 y 14).

b) El relato actual presenta otra dificultad, si bien menos saliente que la anterior. Los sanedritas, luego de deliberar, deciden soltar a Pedro y a Juan «no hallando manera de castigarles, a causa del pueblo, porque todos glorificaban a Dios por lo que había ocurrido» (4, 21b). La expresión «lo que había ocurrido» se refiere indudablemente al milagro realizado por Pedro (3, 1-11; *cf.* 4, 16). Esta mención del entusiasmo popular viene demasiado tarde ya que ha pasado un día y la gente que se había congregado al anuncio del milagro (3, 9-11) ya se había retirado hacía tiempo. Todo se entiende mucho mejor en la hipótesis propuesta por Bauernfeind; el milagro acaba de realizarse; la gente se encuentra todavía presente, entusiasmada, glorificando a Dios por lo que acaba de suceder; los sacerdotes y los saduceos no se atreven, pues, a meterse con los dos apóstoles por temor a esta gente que les rodea.

Un detalle literario viene a confirmar este análisis. En los escritos lucanos el entusiasmo popular, expresado con la fórmula «glorificar a Dios» (v. 21b), va siempre estrechamente unido al milagro que lo ha originado (Lc 5, 25-26; 7, 16; 13, 13; 17, 15; 18, 43); éste es el único caso en que se traslada al día siguiente. Esta anomalía desaparece si se suprimen del relato los vv. 3-7a.

c) Finalmente es extraño que los sacerdotes y los saduceos, que habían hecho prender a Pedro y Juan porque predicaban la resurrección de los muertos en la persona de Jesús (4, 1-2), no aparezcan luego en la continuación del relato; están sustituidos por «los jefes, los ancianos y los escribas» (v. 5) y algunos de estirpe sacerdotal (v. 6). Era de esperar que se les nombrara explícitamente ya que todavía se seguirá hablando de la resurrección (4, 10).

2. El paralelo con Lc 20, 1-2

Si eliminamos del relato primitivo los vv. 3-7a, como proponía Bauernfeind, no sólo suprimimos varias anomalías del texto actual, sino que además conseguimos una secuencia que presenta un estrecho paralelismo con el comienzo de la controversia de Jesús con las autoridades judías, en Lc 20, 1-2. Pongamos los textos en paralelo, omitiendo los versículos controvertidos.

Lc 20	Hch 4
1 Y sucedió uno de los días, estando él *enseñando* *al pueblo* en el Templo *y anunciando* la Buena Nueva, se presentaron los jefes de sacerdotes y los escribas con los ancianos	1 Ahora bien, estando ellos hablando *al pueblo,* se les presentaron los sacerdotes y el jefe (de la guardia) del Templo y los saduceos,
	2 molestos porque *enseñaban al pueblo* *y anunciaban* en Jesús la resurrección de entre los muertos...
2 y dijeron: «Dinos ¿con qué poder haces esto, o quién es el que te ha dado este poder?».	7b ...y preguntaban: «¿Con qué autoridad o en qué nombre habéis hecho esto vosotros?».

A pesar del desplazamiento del tema de la enseñanza (Lc 20, 1a y Hch 4, 2), las dos secuencias tienen los mismos elementos y, en parte, el mismo vocabulario; los textos hablan por sí mismos. Hagamos únicamente dos precisiones. La expresión «enseñar al pueblo», que se lee en Lc 20, 1a y en Hch 4, 2, no se vuelve a encontrar en todo el Nuevo Testamento, salvo en Hch 5, 25, lo que pone de manifiesto la afinidad de los dos textos. Además el paralelismo sería mayor todavía si en Lc 20, 1b, en vez de «los jefes de sacerdotes», leyéramos «los sacerdotes» siguiendo a una parte

de la tradición manuscrita (12). Sea lo que sea de este último punto, lo cierto es que el relato de los Hechos ha tomado su forma literaria del texto de Lc 20, 1-2; su autor quiso mostrar que los apóstoles se vieron expuestos a las asechanzas de los judíos como se había visto Jesús: «Si a mí me han perseguido, también a vosotros os perseguirán» (Jn 15, 20). La presencia de los vv. 3-7a rompe el paralelismo entre los dos relatos. Es la confirmación de los análisis precedentes: los vv. 3-7a no se encontraban en el relato primitivo.

3. Modificaciones secundarias del relato primitivo

a) Si estamos de acuerdo con los análisis precedentes, hemos de descartar del relato primitivo todo lo que en el relato actual va estrechamente relacionado con los vv. 3-7a. Tal es, en concreto, el caso del juego de escena constituido por el comienzo del v. 15 y el comienzo del v. 18: «Ahora bien, habiendo mandado que ellos salieran fuera del Sanedrín», «habiéndoles llamado». Esta salida y entrada sólo se justifica si Pedro y Juan están siendo acusados ante el Sanedrín (vv. 5-7). Si prescindimos de este juego de escena, nuevamente encontramos el paralelismo antes indicado entre el relato primitivo de Hch 4, 1 ss. y el de Lc 20, 1 ss. Dado que, suprimido el juego de escena, Pedro y Juan se hallan presentes, sus adversarios han de consultarse en un aparte para decidir lo que han de hacer con los apóstoles: «deliberaban entre ellos diciendo...» (Hch 4, 15b). En Lc 20, 5 Jesús también está presente y por eso sus adversarios se consultan en un aparte para saber lo que han de responderle: «Mas ellos razonaron entre sí diciendo...».

Es interesante comprobar que el palimpsesto de Fleury, testigo del antiguo texto africano, omite en el v. 18 las palabras «habiéndoles llamado». Igualmente, apoyados en las variantes que se dan, podemos conjeturar que el antiguo texto africano omitía también, en el v. 15, las palabras «habiendo mandado que ellos salieran fuera del Sane-

(12) El texto Antioqueno, seguido por la *Koiné*. ¿No habrán corregido los demás testigos el texto de Lucas según los de Marcos y Mateo?

drín» (13). ¿No será este texto eco de una redacción anterior de los Hechos de los apóstoles? Nos habíamos hecho la misma pregunta al analizar el relato de Pentecostés.

b) En Hch 4, 1 el «jefe de la guardia del Templo» que acompaña a los sacerdotes y saduceos viene mencionado únicamente para detener a Pedro y Juan, dado que estaba a su cargo la vigilancia del Templo. Cabe suponer, pues, que le añadió al relato el mismo que insertó los vv. 3-7a para preparar el juego de escena del v. 3.

También aquí comprobamos que el «jefe de la guardia del Templo» está omitido por el codex Bezae y el codex latino Gigas, dos testigos afines al antiguo texto africano.

c) Hay que liberar por último al relato primitivo del final del v. 8 y de todo el v. 9 que constituyen el comienzo del breve discurso que pronuncia Pedro. Al final del v. 8 Pedro se dirige a sus oyentes en estos términos: «Jefes del pueblo y ancianos»; no saluda a los sacerdotes y a los saduceos (v. 1), sino a los miembros que componen el Sanedrín (v. 5). Este saludo va relacionado con el v. 5 y es, por tanto, secundario, añadido con posterioridad. El v. 9, por su parte, contiene la proposición «puesto que somos hoy interrogados», que sólo se entiende en el curso del proceso que supone la reunión del Sanedrín. Todo el comienzo, pues, del discurso de Pedro se debió de añadir al mismo tiempo que los vv. 3-7a.

Un detalle estilístico lo confirma. El v. 10 comienza con estas palabras: «sea conocido de todos vosotros...». Tal fórmula se encuentra en otros pasajes de los Hechos con el verbo unas veces en imperativo como aquí (2, 14; 13, 38; 28, 28) y otras en indicativo (1, 19; 19, 17), y es típica del estilo de los Hechos. Pero únicamente en 4, 9-10 esta fórmula va precedida de una proposición: «puesto que somos hoy interrogados... sea conocido de todos vosotros...»; en todos los demás casos va al comienzo de

(13) Se puede conjeturar esto por las transposiciones que se leen en los distintos testigos del texto africano; tales transposiciones suelen ser indicio de textos breves ampliados posteriormente. Esta conjetura se apoya naturalmente en la variante del v. 18 en el palimpsesto de Fleury.

frase. Si, pues, prescindimos del v. 9 que contiene la proposición controvertida, obtendremos una estructura más acorde con el estilo general de los Hechos.

4. El relato primitivo

He aquí cómo venía a ser, en sus líneas fundamentales, el relato primitivo tal como la crítica literaria ha podido reconstruirlo. Recordemos el contexto anterior que le da su sentido: Pedro y Juan curan a un tullido en una de las puertas del Templo (3, 1-8); al enterarse, acude todo el pueblo (3, 9-11) y Pedro les dirige un discurso en el que proclama la resurrección de Jesús (3, 12-26). El relato proseguía de la siguiente manera:

4, 1 Ahora bien, estando ellos hablando al pueblo, se les presentaron los sacerdotes () y los saduceos,
2 molestos porque enseñaban al pueblo y anunciaban en Jesús la resurrección de entre los muertos.
7b () Y preguntaban: «¿Con qué autoridad o en qué nombre habéis hecho esto vosotros?».
8a Entonces Pedro, lleno del Espíritu Santo, les dijo: ()
10 «Sea conocido de todos vosotros y de todo el pueblo de Israel: que por el nombre de Jesucristo, el Nazareno, a quien vosotros crucificasteis, a quien Dios resucitó de entre los muertos, por este nombre y no por ningún otro está presente éste aquí sano delante de vosotros.
11 El es la piedra que vosotros, los constructores, habéis despreciado y se ha convertido en piedra angular.
12 Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos».
13 Viendo la valentía de Pedro y Juan y habiéndose enterado de que eran hombres sin instrucción ni cultura, estaban admirados. Reconocían, por una parte, que habían estado con Jesús:
14 y al mismo tiempo veían de pie, junto a ellos, al hombre que había sido curado; de modo que no podían replicar.
15b () Y deliberaban entre ellos
16 diciendo: «¿Qué haremos a estos hombres? Es evidente para todos los habitantes de Jerusalén que ellos han realizado una señal manifiesta y no podemos negarlo.
17 Pero a fin de que esto no se divulgue más entre el pueblo, amenacémosles para que no hablen ya más a nadie en este nombre».
18b () Y les mandaron que de ninguna manera hablasen o enseñasen en el nombre de Jesús.
19 Mas Pedro y Juan les contestaron: «Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios.
20 No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído».

21 Ellos, después de haberles amenazado de nuevo, les soltaron, no hallando manera de castigarles, a causa del pueblo, porque todos glorificaban a Dios por lo que había ocurrido.

Este relato no presenta dificultades de intepretación. Su forma literaria es la del relato de Lc 20, 1 ss. en que Jesús es blanco de la hostilidad de las autoridades judías. Todo ocurre en el Tempo de Jerusalén (*cf.* Hch 3, 2.11; Lc 20, 1a) después de curar Pedro a un hombre inválido (Hch 3, 1-8) y pronunciar un discurso en que proclama la resurrección de Jesús (3, 15). Se presentan los sacerdotes y los saduceos (Hch 4, 1; *cf.* Lc 20, 1b), irritados porque hablaba de la resurrección (Hch 4, 2; *cf.* Lc 20, 1a; 20, 27). Le preguntan con qué autoridad ha curado al hombre (Hch 4, 7b; *cf.* Lc 20, 2). Pedro les dirige entonces un breve discurso en el que reafirma la resurrección de Jesús, principio de salvación para todos los hombres (Hch 4, 10-12; *cf.* Lc 20, 3-4; 20, 17). Los sacerdotes y los saduceos se sienten incómodos porque el hombre curado está delante, cerca de ellos, como vivo testimonio del poder divino que muestran los apóstoles (Hch 4, 13-14). Deliberan entre sí sobre lo que han de hacer (Hch 4, 15b-17; *cf.* Lc 20, 5) y deciden prohibir a los apóstoles predicar (Hch 4, 18). Estos les dan una respuesta negativa (Hch 4, 19-20; *cf.* 20, 8), pero las autoridades judías no se atreven a actuar contra ellos por temor al pueblo que les rodea y exterioriza su entusiasmo por el milagro que Pedro ha realizado pocos momentos antes (Hch 4, 21; *cf.* Lc 20, 19).

5. El relato actual

Los análisis precedentes han mostrado que el autor de los Hechos depende aquí de una fuente más antigua. La intención que le llevó a modificar el texto fue probablemente la de conseguir una secuencia paralela a la de Hch 5, 17-40, procedente de otra fuente, en que, según leemos, todos los apóstoles fueron detenidos, puestos en prisión y llamados a comparecer ante el Sanedrín después de pasar una noche en la cárcel. Para ello añadió los vv. 3; 5 y 7a análogos a los vv. 5, 18, 21b y 27a. Igualmente el juego de escena en que mandan salir del Sanedrín a los apóstoles

(4, 15a) y luego volver (4, 18a) está tomado de 5, 34a.40a. De esta manera Pedro y Juan, en el capítulo 4, pasan por el mismo trance por el que pasarán todos los apóstoles unos días más tarde según el relato del capítulo 5. Esta tendencia a armonizar dos relatos procedentes de fuentes distintas se manifiesta también en los sumarios de 2, 42-47; 4, 32-34; 5, 12-16, como muchos comentaristas lo reconocen (*cf.* pp. 00-00).

B. EL EVANGELIO DE MARCOS

El primero de los textos de Marcos que vamos a analizar en las páginas siguientes no tienen ninguna repercusión teológica ni histórica; le traemos para hacer ver cómo este evangelista utiliza y combina en ocasiones pasajes procedentes de fuentes diferentes sin poner cuidado en las anomalías que, al hacerlo, introduce en el relato. Los demás ejemplos, más complejos, harán ver la necesidad de acudir a la crítica literaria para precisar el sentido de algunas expresiones de Jesús o examinar mejor la historicidad de ciertos acontecimientos de la vida de Jesús.

La levadura de los Fariseos (14)
(Mc 8, 15)

Después de la segunda multiplicación de los panes (Mc 8, 1-10), seguida de una discusión con los fariseos (8, 11-12), Jesús y sus discípulos se embarcan para pasar a la otra orilla del lago de Genesaret (8, 13). Acontece entonces un episodio un tanto pintoresco que Marcos cuenta de la siguiente manera:

Mc 8	Lc 12, 1b
14 Y se habían olvidado de tomar panes, y no tenían consigo en la nave si no un pan.	

(14) *Sinopsis,* t. II, pp. 225-226.

15 Y les advertía diciendo: «Mirad, precaveos de la levadura	Comenzó a decir a sus discípulos primeramente: «Guardaos a vosotros mismos de la levadura
de los fariseos y de la levadura de Herodes».	—que es la hipocresía— de los fariseos».
16 Y discutían unos con otros, que no tenían panes.	
17 Y, conociéndolo, les dice: «¿Por qué discutís que no tenéis panes? ¿Aún no comprendéis ni entendéis?». (mención de las dos multiplicaciones de los panes)	
21 Y les decía: «¿Aún no entendéis?».	

1. Una anomalía en el texto de Marcos

Una lectura, incluso somera, del texto de Marcos pone al descubierto la siguiente anomalía. La advertencia de Jesús contra la levadura de los fariseos da la impresión de ser un cuerpo extraño (v. 15). No sólo interrumpe el relato, sino que no tiene ninguna incidencia en el diálogo de Jesús con sus discípulos. Las palabras de los discípulos en el v. 16, pasando por encima del v. 15, se relacionan directamente con el hecho que el evangelista menciona al comienzo del episodio. Además, en la continuación del relato, los reproches de Jesús recaen tan sólo en el endurecimiento de corazón de los discípulos y en su incapacidad de relacionar su situación actual con la que dio motivo a las dos multiplicaciones de los panes (vv. 17-21); no se hace ninguna mención de la levadura de los fariseos.

2. El paralelo de Lucas

Lucas conoce la expresión de Jesús sobre la levadura de los fariseos (12, 1), pero la cita en un contexto muy diferente, después de una serie de invectivas contra los fariseos y los legistas (11, 37-54). El distinto lugar en que la coloca confirma la independencia literaria de esta expresión respecto a la anécdota del olvido de los panes. Nos

encontramos, pues, ante una expresión de Jesús que debió de circular de manera independiente en la tradición evangélica. Marcos la insertó en el contexto de los panes olvidados y Lucas, o su fuente, en el contexto de las invectivas de Jesús contra los fariseos donde encuentra un lugar más apropiado.

3. La actividad redaccional de Marcos

He aquí, entonces, cómo podemos explicarnos el texto de Marcos. Marcos encuentra en su fuente principal el episodio de los panes olvidados (vv. 14.16-21). Quiere por otra parte recoger en su evangelio la expresión de Jesús sobre la levadura de los fariseos que circulaba aisladamente o se encontraba en otra tradición evangélica. Entonces intercala artificialmente esta expresión entre los vv. 14 y 16 de su relato primitivo. La elección de este lugar la motivaron dos elementos del relato primitivo: el tema del pan olvidado, que sugería el tema de la levadura (utilizada en la elaboración del pan), y la controversia con los fariseos, que venía inmediatamente antes de la anécdota del pan olvidado (Mc 8, 11-12).

La dificultad de entrar en el reino (15) (Mc 10, 23-27)

El texto de Mc 10, 23-27 sobre la dificultad de entrar en el reino de Dios presenta un problema análogo al que acabamos de exponer, aunque algo más complejo. Una lectura atenta del texto nos hace percibir sus anomalías y descubrir duplicados en él. Ello nos llevará a la conclusión de que Marcos combinó aquí dos expresiones diferentes de

(15) *Sinopsis,* t. II, pp. 293-294. Ver R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique,* trad. A. Malet, Seuil, 1973, p. 38: «En 23-27, los logia 23b y 24b son duplicados... En realidad 24 se introduce entre 23 y 24 que van unidos y constituyen claramente un antiguo apotegma que Marcos debió de encontrar ya unido a 17-22. Entre los dos, o a continuación de ellos, el redactor (tal vez Marcos mismo) añadió 24 y 26 s.».

Jesús, unidas por el tema común de la dificultad de entrar en el reino de Dios.

1. Anomalías y duplicados

Después del episodio del *rico* que no quiso dejar sus bienes para seguir a Jesús (Mc 10, 17-22), no extraña leer esta expresión del Maestro a sus discípulos: « ¡Qué difícilmente *los que tienen las riquezas* entrarán en el reino de Dios! » (10, 23). Los discípulos se quedan estupefactos (v. 24a) y Jesús insiste con una comparación hiperbólica muy semita: «Más fácil es que un camello atraviese por el ojo de una aguja que *un rico* entre en el reino de Dios» (v. 25). Todo hasta aquí es perfectamente coherente. Pero nos sorprende en el v. 26 la pregunta angustiada de los discípulos: «Y ¿quién puede salvarse?». Jesús, a lo que parece, sólo había hablado de los ricos. ¿Es que el mundo sólo está compuesto de ricos? ¿Cómo explicarnos esta reacción de los discípulos, sobre todo viendo que Pedro va a decir enseguida: «He aquí que nosotros hemos dejado todo y te hemos seguido?» (v. 28). Los discípulos, al revés que el rico, se han desprendido de sus bienes por seguir a Jesús; han cumplido la condición que pedía Jesús para entrar en el reino de Dios. No se comprende la angustia con que preguntan: «Y ¿quién puede salvarse?».

En realidad, la pregunta angustiada de los discípulos del v. 26, pasando por encima de la comparación del camello del v. 25, que sólo se refiere a los ricos, responde a una afirmación de Jesús de alcance muy general, que se lee en el v. 24b: «Hijos, ¡qué difícil es entrar en el reino de Dios! ». Se comprende que tras esta afirmación los discípulos exclamen: «Y ¿quién puede salvarse?» (v. 26). En los vv. 24b y 26 no se habla de los ricos, sino de todos los hombres en general. Hay, pues, dos temas afines, pero distintos, que se entrecruzan en este diálogo de Jesús con sus discípulos y le hacen poco coherente. En los vv. 23, 24a y 25 se habla de la dificultad *de los ricos* para entrar en el reino de Dios; en los vv. 24b, 26 y 27 Jesús habla de la dificultad *de todo hombre,* sea rico o pobre, para

entrar en el reino de Dios. El tema de la dificultad de los ricos para entrar en el reino encaja bien después del episodio del rico. El tema de la dificultad de todos los hombres para entrar en el reino no se armoniza bien con el contexto. Marcos, o la fuente que Marcos utilizaba, combinó dos diálogos primitivamente distintos sin tener en cuenta la incoherencia que con ello creaba.

2. El paralelo de Lc 13, 23-24

La precedente conclusión está confirmada por el siguiente hecho. Encontramos en Lc 13, 23-24 un breve diálogo de Jesús con sus discípulos sobre el tema de la dificultad *de todo hombre* para salvarse, sin que intervenga para nada el problema de los ricos. Este diálogo presenta indudables analogías con los vv. 24b y 26 del texto de Marcos, que son precisamente los versículos que se interfieren tan inoportunamente en el tema de la dificultad de los ricos para entrar en el reino. Pongamos ambos textos en paralelo, invirtiendo los versículos del texto de Lucas:

Mc 10	Lc 13
24b «Hijos, ¡qué difícil es entrar en el reino de Dios!».	24 «...porque muchos buscarán entrar y no podrán».
26 «Y ¿quién puede salvarse?».	23 «Señor, ¿son pocos los que se salvan?».

A pesar de la inversión de las cláusulas y de su distinta formulación, los diálogos de Mc 10, 24b.26 y de Lc 13, 23-24 desarrollan el mismo tema: es difícil *a todo hombre* salvarse. Lo cual viene a confirmar que este breve diálogo, en su origen, era independiente del problema de los ricos. Fue Marcos, o su fuente, el que combinó los dos diálogos.

3. Separación de los dos textos de Marcos

Nos es posible ahora separar los dos textos que la tradición marciana unió en su redacción; de esta manera recu-

perarán su sencillez primera. Los vv. 23, 24a y 25 pertenecen al diálogo sobre los ricos; los vv. 24b, 26 y 27 son del diálogo que habla de todos los hombres.

Mc 10	Mc 10
23 Y, mirando en torno Jesús, dice a sus discípulos:	
«¡Qué difícilmente los que tienen las riquezas entrarán en el reino de Dios!».	24b «Hijos, ¡qué difícil es entrar en el reino de Dios!».
24a Los discípulos estaban estupefactos por sus palabras.	26 Ellos estaban más fuertemente impresionados diciendo entre sí mismos: «Y ¿quién puede salvarse?».
Jesús, tomando la palabra de nuevo, les dice:	27 Mirándoles Jesús dice:
25 «Más fácil es que un camello atraviese por el ojo de la aguja que un rico entre en el reino de Dios».	«Para los hombres, imposible, mas no para Dios; pues todas las cosas son posibles para Dios».

4. Una lectura «en relieve» de los textos

Los precedentes análisis literarios no son un simple pasatiempo del espíritu; ellos nos permiten efectuar una lectura «en relieve» de los textos, que tiene en cuenta su evolución y, por tanto su dimensión temporal.

a) La forma más antigua del diálogo debía de ser muy parecida a la que se lee en Lc 13, 23-24 (*cf.* Mt 7, 13-14). Los discípulos preguntan a Jesús: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?». Era una cuestión que se solía discutir con frecuencia en las escuelas rabínicas. Jesús no responde a la pregunta sobre el número de los que se salvan, sino que sitúa el problema en el plano de las condiciones que son necesarias para salvarse: «Luchad por entrar por la puerta estrecha, porque muchos, os digo, buscarán entrar y no podrán». Entrar por la puerta estrecha, renunciando a las facilidades de la vida está al alcance de todos los hombres. Sin embargo, habrá muchos que no querrán pasar por esta puerta estrecha y no podrán, por tanto, entrar en el reino.

b) Lucas, o una de sus fuentes ha conservado el diálogo en su forma primitiva, pero lo ha situado en un contexto que le da un sentido especial. La expresión «muchos buscarán entrar y no podrán» se refiere a los judíos contemporáneos de Jesús (Lc 13, 25-27), muchos de los cuales no querrán seguirle y, en consecuencia, se verán excluidos del reino (13, 27-28) mientras que los gentiles serán admitidos en él (13, 29-30).

c) En Mc 10, 23, la expresión de Jesús sobre la necesidad de entrar por la puerta estrecha (en el reino) viene reinterpretada en un sentido más concreto, pero que se mantiene en la línea del sentido primitivo. Una de las condiciones de esta «puerta estrecha» consiste en renunciar a las riquezas y en dárselas a los pobres (Mc 10, 21; Lc 12, 33-34; Mt 6, 19-21). ¡Qué difícil será entrar en el reino si no se cumple con esta condición!

d) En Mc 10, 24b la expresión de Jesús tiene, por el contrario, un sentido general. Dice, sin concretar: «¡Qué difícil es entrar en el reino de Dios!». El acento carga aquí en la debilidad del hombre ante las exigencias de la renuncia que requiere la entrada en el reino. ¿Hay que desesperar? No, porque Dios está pronto a ayudarnos: «Para los hombres, imposible, mas no para Dios; pues todas las cosas son posibles para Dios» (v. 27). Se transparenta en esta frase una enseñanza corriente en la Biblia, con especial referencia al texto griego de los Setenta: «¿Hay alguna cosa imposible para Dios?» (Gn 18, 14). —«Sé que todo lo puedes y nada hay imposible para Ti» (Jb 42, 2). —«Si es imposible ante los que sean dejados de este pueblo en aquellos días ¿será imposible también ante mí?» (Za 8, 6).

Gracias a las distintas reinterpretaciones, nos es posible entender las diferentes virtualidades de la expresión de Jesús.

La cena pascual y la institución de la eucaristía (16) (Mc 14, 22-25)

En Mc 14, 22-25, el relato de la institución de la eucaristía, en su forma actual, es el resultado de la combinación de dos textos paralelos, operación que ha dejado una irregularidad en el relato de Marcos. El testimonio de Lucas, que ha conservado intacto uno de los textos, va a sernos de gran utilidad para entender la evolución literaria del relato de Marcos.

1. Una dificultad en el relato de Marcos

El relato de la institución de la eucaristía en Marcos contiene los siguientes elementos: el rito del pan (v. 22a) y la explicación que de él da Jesús a los discípulos (v. 22b); el rito de la copa de vino (v. 23) y la explicación que de él da Jesús (v. 24); por último, unas palabras de Jesús, que también aluden a la copa de vino, de alcance escatológico (v. 25). En este conjunto el v. 24 crea una dificultad, ya que no se adapta al contexto. En el v. 23, parece que la acción se termina con las palabras: «...se la dio, *y bebieron de ella todos*». El v. 24, en que Jesús explica que el contenido de la copa es su sangre, viene demasiado tarde; Jesús debía haber dado la explicación antes de que los discípulos bebieran el contenido de la copa. Es lo que hace con el pan (v. 22): «...lo partió y se lo dio y dijo: Tomad, esto es mi cuerpo». Aquí la adición de «tomad» entre «dijo» y «esto es mi cuerpo» deja entender que Jesús ha dado el significado del pan antes de que los comensales lo coman. La presencia, pues, del v. 24 crea una dificultad después de las palabras «y bebieron de ella todos» con que termina el v. 23.

---

(16) *Sinopsis,* t. II, pp. 357-362. Hemos recogido los análisis de S. Dockx, O.P., «Le récit du repas pascal, Mc 14, 17-26»; aparecido en *Biblica,* 1965, pp. 445-453. Bultmann no precisa tanto; considera los vv. 22-24 de Marcos como una adición a un relato primitivo del cual sería un testigo el v. 25 y que Lc 22, 14-28 habría conservado mejor, *L'histoire de la tradition synoptique,* p. 326.

Además difícilmente se puede compaginar el v. 25 con este v. 24. Después de decir que la copa contenía su sangre, Jesús vuelve a hablar del «producto de la vid», esto es, del vino contenido en la copa, como si no hubiera dado un sentido nuevo a esta copa de vino. Y ¿qué relación puede haber entre ese vino nuevo que beberá Jesús en el reino (v. 25) y su sangre que da a beber ya a sus discípulos (v. 24)? Parece, pues, que el v. 24 fue intercalado entre los vv. 23 y 25, que sin él constituirían una excelente secuencia.

2. El paralelo de Lucas

El paralelo de Lc 22, 17-18 confirma la unión que originariamente existió entre los vv. 23 y 25 de Marcos. Comparemos los dos textos.

Mc 14	Lc 22
23 Y, habiendo tomado una copa, habiendo dado gracias,	17 Y, habiendo recibido una copa, habiendo dado gracias, dijo: «Tomad esto y repartidlo entre vosotros;
se la dio, y bebieron de ella todos. 24a Y les dijo: 25 «En verdad, os digo que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel cuando lo beba, nuevo, en el reino de Dios».	18 pues, os digo, no beberé desde ahora del producto de la vid hasta que venga el reino de Dios».

Si Lucas dependiera del texto *actual* de Mc 14, 23-25, como muchos creen, ¿por qué iba a omitir el v. 24, privando a su texto del significado eucarístico para dejarle con el significado puramente ritual de una copa pascual? El texto de Lucas forma parte de un conjunto que le da su pleno sentido. Jesús declara al comienzo que ha deseado ardientemente comer la Pascua con sus discípulos (v. 15); luego pronuncia unas palabras de alcance escatológico: «...pues os digo que ya no la comeré hasta que se cumpla en el reino de Dios» (v. 16). A continuación da una copa a los comensales (v. 17) y pronuncia nuevamente unas palabras

de alcance escatológico análogas a las del v. 16 (v. 18). Estamos, pues, ante un díptico: el v. 17 responde al v. 15 y el v. 18 al v. 16. De este texto, atestiguado por Lucas y que está en la línea del relato de la preparación de la cena pascual (Mc 14, 12-16; Lc 22, 7-13), el texto actual de Marcos sólo ha conservado la segunda parte del díptico, en sus vv. 23, 24a y 25.

3. El rito eucarístico

Volvamos al v. 24 de Marcos. Este versículo está evidentemente relacionado con el v. 22, que expone el rito eucarístico del pan y su significado. Debía de ir precedido de un versículo que expusiera el rito eucarístico de la copa cuyo significado da. Este versículo sería probablemente muy parecido al actual v. 23, pero sin el final «y bebieron de ella todos», como lo atestigua el paralelo de 1 Co 11, 25, procedente de una tradición distinta. También aquí el texto constituía un díptico: el rito del pan (v. 22a) y su significado (v. 22b); el rito de la copa de vino (sustituido por el v. 23 del texto sobre la cena pascual; *cf.* 1 Co 11, 25) y su significado (v. 24).

22 Y, estando ellos comiendo, habiendo tomado pan, habiéndolo bendecido, lo partió y se lo dio y dijo: «Tomad, esto es mi cuerpo».
23 (Y, habiendo tomado una copa, habiendo dado gracias, se la dio)
24 y les dijo: «Esto es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos».

4. Cena pascual y eucaristía

Los análisis precedentes nos llevan a las siguientes conclusiones. La fuente evangélica que seguía Marcos contenía originariamente el siguiente relato: Jesús envía a dos de sus discípulos a preparar lo necesario para la cena pascual, la última que iba a comer con los suyos (Mc 14, 12-16). Llegado el atardecer, se pone a la mesa con sus discípulos (Mc 14, 17; *cf.* Lc 22, 14) y les explica el sentido escatológico de esta cena pascual (Lc 22, 15-16) y de la copa de

vino que la acompañaba (Mc 14, 23.24a.25; Lc 22, 17-18). En este relato primitivo intercaló Marcos los elementos de una cena eucarística: el pan (v. 22) y el vino (v. 24), elementos que encontraba en la tradición litúrgica, como el texto citado por Pablo en 1 Co 11, 23-26.

Se nos plantea entonces la siguiente cuestión: ¿instituyó Jesús la eucaristía en la cena pascual que tuvo con sus discípulos la víspera de su muerte o en otra cena cuyas circunstancias ignoramos? ¿Va unida históricamente la institución de la eucaristía a la celebración de la Pascua judía? Esta unión la establece Marcos, pero ¿no habrá sido únicamente porque tenía necesidad de una cena de Jesús en que situar la institución de la eucaristía y la tradición evangélica que seguía sólo traía esta cena pascual? Es importante advertir que la tradición joánica narra la última cena que Jesús celebró con los suyos la víspera de su pasión (Jn 13, 1 ss.), pero no dice que en esta última cena instituyera la eucaristía; esta tradición alude a ella en un contexto muy distinto (Jn 6, 51b). La tradición joánica confirmaría, pues, la tradición premarciana: no fue durante una cena pascual cuando Jesús habría instituido la eucaristía. El historiador o el teólogo pueden en consecuencia plantearse la cuestión: ¿estuvo vinculada originariamente la eucaristía con la Pascua judía? (17).

Jesús ante el Sanedrín (18)
(Mc 14, 55-64)

Mc 14, 55-64 refiere el proceso de Jesús ante el Sanedrín. En la primera mitad del relato dos «repeticiones»

(17) J. Jeremías defiende vigorosamente esta vinculación, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus,* Lectio Divina, 75, Paris, 1972. La niega H. Haag, *Vom alten zum neuen Pascha,* Stuttgarter Bibelstudien, 49, Stuttgart, 1971, pp. 121 ss.

(18) *Sinopsis,* t. II, pp. 378-383. Nuestros análisis coinciden en parte con los de Bultmann, *L'histoire,* pp. 331-332. Bultmann considera secundarios los vv. 57-59 y advierte que la pregunta del Jefe de sacerdotes a Jesús, al final del v. 60, no está motivada, ya que los testigos no están de acuerdo (v. 59). Pero no intenta reconstruir un relato paralelo partiendo de Mateo, porque según él, partidario de la teoría de las Dos Fuentes, Mateo no hace sino reelaborar el texto de Marcos.

sucesivas que se refuerzan mutuamente nos dan pie para suponer que Marcos combinó dos relatos diferentes del mismo acontecimiento, uno de tradición marciana y el otro de tradición mateana. Para comprenderlo mejor analicemos primero el texto de Marcos retirando un tanto a la derecha los elementos añadidos al relato primitivo. A continuación analizaremos el texto de Mateo.

1. El relato de Marcos

55 Ahora bien, los jefes de sacerdotes y todo el Sanedrín buscaban un testimonio contra Jesús para darle muerte, y no lo encontraban;
56 pues muchos
daban falso testimonio contra él
y los testimonios no eran iguales.
57 Y algunos, levantándose,
daban falso testimonio contra él diciendo:
58 «Nosotros le hemos oído decir: Yo demoleré este Santuario hecho a mano y en tres días construiré otro no hecho a mano».
59 Y ni así
era su testimonio igual.
60 Y, levantándose en medio
el jefe de sacerdotes preguntó a Jesús diciendo:
«¿No respondes nada? ¿Qué atestiguan éstos contra ti?»
61 Mas él callaba y no respondió nada.
De nuevo
el Jefe de sacerdotes le preguntaba y le dice:
«¿Tú eres el Cristo, el Hijo del Bendito?»
62 Jesús dijo: «Yo soy... con las nubes del cielo».
63 Mas el Jefe de sacerdotes, rasgando sus túnicas, dice:
«¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?
64 Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?»
Ellos todos le juzgaron que era reo de muerte.

En este relato salta a los ojos un hecho literario: los vv. 57 y 59 repiten casi con los mismos términos el contenido del v. 56. Este desdoblamiento, que es una utilización concreta del procedimiento redaccional de la «repetición», tiene como objeto intercalar las palabras de Jesús contra el Templo (v. 58) que Jn 2, 19 sitúa en un contexto diferente.

Además la pregunta que en el v. 60 el Jefe de sacerdotes dirige a Jesús: «¿No respondes nada? ¿Qué atestiguan éstos contra ti?» es, cuando menos, extraña. Comprensible

en el relato de Mt 26, 60b-62, en que la presencia de dos testigos de validez a su testimonio (Dt 19, 15), no se entiende en el de Marcos, ya que los testimonios presentados contra Jesús no concuerdan y, por tanto, no pueden ser utilizados contra él (v. 59). Se trata de una adición poco afortunada puesta de manifiesto por la «repetición» en el v. 61b de las palabras del v. 60a.

Adviértase que las dos interpolaciones, delimitadas cada una por una «repetición», están estrechamente unidas, ya que la segunda sólo se entiende por su relación con la primera. Ambas proceden del texto de la tradición mateana como lo veremos más adelante.

Aligerado de estas dos interpolaciones el relato de Marcos recupera su sencillez original. Los jefes de sacerdotes y el Sanedrín buscan un testimonio para dar muerte a Jesús; se van sucediendo los falsos testigos, pero no pueden ponerse de acuerdo (v. 56), lo que invalida su testimonio. Entonces el Jefe de sacerdotes interviene personalmente (v. 60a) y hace a Jesús una pregunta que va a comprometerle: «¿Tú eres el Cristo, el Hijo del Bendito?» (v. 61b). Jesús asiente y su respuesta se considera como una blasfemia que merece la muerte (v. 64); no hay necesidad ya de acudir a testigos de cargo contra Jesús (v. 63).

2. El relato de Mateo

También el relato de Mateo, como el de Marcos, ha recibido considerables influencias de la tradición concurrente. Pero dos indicios nos mueven a pensar que Mateo conoció y utilizó un relato distinto del que atestigua Marcos. Por una parte, el tema de los testigos de cargo contra Jesús, poco coherente en Marcos, tiene perfecto sentido en Mateo: los testimonios concuerdan y, en consecuencia, pueden esgrimirse contra Jesús. Por otra parte el v. 65 de Mateo tiene un duplicado que falta en el texto de Marcos; el Jefe de sacerdotes dice primero de Jesús: «Ha blasfemado»; luego Mateo coincide con Marcos en las palabras del Jefe de sacerdotes: «Habéis oído la blasfemia». Podemos, pues, conjeturar que existió un relato, de tradición mateana, en el que Jesús era condenado por el testimonio de dos testigos

que referían unas palabras de Jesús contra el Templo de Jerusalén. Este relato podría reconstruirse aproximadamente de la siguiente manera, siguiendo el texto de Mt 26:

59 Ahora bien, los jefes de sacerdotes y el Sanedrín todo buscaban un () testimonio contra Jesús a fin de darle muerte.
60 () Llegándose dos testigos
61 dijeron: «Este manifestó: Puedo demoler el Santuario de Dios y en tres días construirlo».
62 Y, levantándose el Jefe de sacerdotes, le dijo: «¿Nada respondes? ¿Qué atestiguan éstos contra ti?».
63a Mas Jesús callaba.
65a Entonces el Jefe de sacerdotes rasgó sus vestidos diciendo: «Ha blasfemado.
66 ¿Qué os parece?». Ellos, respondiendo, dijeron: «Es reo de muerte».

Este relato es perfectamente coherente. Los miembros del Sanedrín buscan un testimonio contra Jesús para hacerle morir (v. 59). Se presentan dos testigos (v. 60b) que denuncian unas palabras de Jesús contra el Templo (v. 61). Jesús no refuta la acusación (vv. 62-63a); el Jefe de sacerdotes declara entonces que ha blasfemado (v. 65a) y todos le condenan a muerte (v. 66b). Tiempos atrás también el profeta Jeremías estuvo a punto de morir por un motivo semejante (Jr 26, 1-11).

3. Crítica literaria e historia

La crítica literaria hace que quede mejor planteado el problema de las razones últimas de la muerte de Jesús. Nos encontramos ante dos tradiciones diferentes. Según la tradición marciana Jesús fue condenado a muerte por haber reivindicado los títulos de Cristo y de Hijo de Dios. Según la tradición mateana lo fue por haber anunciado la ruina del Templo, ruina que significaba la ruptura de la antigua Alianza y, en consecuencia, la repulsa de Dios hacia «su» pueblo. Al historiador le corresponde juzgar cuál de las dos exposiciones de los Hechos se acerca más a lo que realmente sucedió.

¿Dos reuniones del Sanedrín? (19)
(Mc 14, 53 ss.; 15, 1)

Cuando leemos los evangelios en su forma actual, es difícil reconstruir el desarrollo de los acontecimientos que siguieron al prendimiento de Jesús y precedieron a su comparecencia ante Pilato. Según Marcos y Mateo el Sanedrín se reunió primero durante la noche para juzgar a Jesús y condenarle a muerte (Mc 14, 53.55-64) y otra vez al amanecer para entregar a Jesús a Pilato (Mc 15, 1). Según Lc 22, 66 ss. sólo hubo una sesión del Sanedrín, al amanecer, en la cual Jesús fue condenado a muerte y entregado a Pilato. Juan, por su parte, no trae ninguna reunión del Sanedrín, sino tan sólo una comparecencia de Jesús ante Anás, antiguo Jefe de sacerdotes, inmediatamente después de su prendimiento (Jn 18, 13.19-23). ¿Cómo entendernos en este embrollo? La crítica literaria de los textos de Marcos nos ayudará a simplificar los datos del problema.

1. Un duplicado en Marcos

Marcos, diferenciándose de Lucas y Juan, trae dos reuniones sucesivas de los miembros del Sanedrín, última instancia jurídica del país; una en 14, 53b.55a y otra en 15, 1. Pongamos ambos textos en paralelo:

Mc 14	Mc 15, 1a
	Y, al momento, al amanecer,
53b Y se juntan	habiendo preparado el consejo,
todos los jefes de sacerdotes	los jefes de sacerdotes
y los ancianos	con los ancianos
y los escribas.	y los escribas
55a Ahora bien, los jefes	
de sacerdotes	
y todo el Sanedrín...	y todo el Sanedrín...

A pesar de la repetición de la expresión «los jefes de sacerdotes», en 14, 55a, los mismos personajes aparecen en

(19) Nuestras conclusiones coinciden con las de P. Benoit, O.P., «Jésus devant le Sanhédrin», *Angelicum,* 1943, pp. 143-165; recogido en *Exégèse et Théologie,* Paris, 1961, t. I, pp. 290-311.

los dos textos y en el mismo orden. Esto podría parecer natural, dado que se trata del mismo tribunal que se reúne en el corto intervalo de unas horas. Sin embargo, advirtamos que la secuencia «jefes de sacerdotes, ancianos y escribas», en este orden, sólo se lee en Marcos en estos dos textos (véase, por el contrario, Mc 8, 31; 11, 27; 14, 43), y lo mismo pasa con la expresión «todo el Sanedrín». Podríamos, pues, encontrarnos ante un duplicado (20), o más exactamente ante un texto desdoblado.

2. Los relatos de Marcos y de Lucas

Lucas, como hemos dicho, sólo refiere una reunión del Sanedrín, a la mañana, durante la cual Jesús fue condenado a muerte y entregado a Pilato. Pongamos en paralelo los dos textos de Marcos, que tal vez sean el resultado del desdoblamiento de un texto único, y el texto de Lucas.

Mc 14	Mc 15, 1	Lc 22-23
	Y, al momento, al amanecer,	66 Y, cuando llegó el día,
53b Y se juntan	habiendo preparado el consejo	se reunió (el consejo)
todos los jefes de sacerdotes y los ancianos	los jefes de sacerdotes con los ancianos	de ancianos del pueblo, jefes de sacerdotes,
y los escribas.	y los escribas	y escribas
55a Ahora bien, los jefes de sacerdotes y todo el Sanedrín (proceso ante el Sanedrín: vv. 55b-64)	y todo el Sanedrín,	y le condujeron a su Sanedrín. (proceso ante el Sanedrín: vv. 67-71)

(20) Según P. Benoit, p. 306, los dos textos constituyen un duplicado y provienen de fuentes diferentes. Bultmann, *L'histoire,* p. 331, considera el relato de Mc 14, 55-64 «como un desarrollo secundario de la breve indicación de 15, 1».

habiendo atado a Jesús,	
	1 Y habiéndose levantado toda la multitud de ellos,
le llevaron y le entregaron a Pilato.	le condujeron ante Pilato.

Si Mc 14, 53b.55a y 15, 1a provienen del desdoblamiento de un texto único, por obra de Marcos, realicemos la operación contraria y devolvamos su unidad a los textos desdoblados. Al hacerlo, vemos que el proceso ante el Sanedrín encaja perfectamente entre los versículos 15, 1a y 15, 1b de Marcos, y la secuencia premarciana queda idéntica a la secuencia lucana: reunión del Sanedrín, proceso de Jesús, envío de Jesús a Pilato. ¡Interesante! ¿Podremos confirmar esta hipótesis con algún otro argumento?

3. Un relato «repetido»

El desplazamiento del relato del proceso de Jesús ante el Sanedrín, en la tradición marciana, viene confirmado por el siguiente dato. Este relato divide en dos el relato de las negaciones de Pedro (21), y esta división del relato primitivo ha dejado como huella una «repetición». En efecto, tenemos actualmente en Marcos la siguiente secuencia: Pedro sigue de lejos a Jesús hasta el patio del Jefe de sacerdotes y se calienta a la lumbre con los criados (14, 54); todo el Sanedrín juzga a Jesús (14, 55-64), luego se burlan de él (14, 65); Pedro niega tres veces a Jesús (14, 66-72). La inserción del relato del proceso de Jesús ante el Sanedrín entre el relato de la entrada de Pedro en el patio del Jefe de sacerdotes (v. 54) y el de sus tres negaciones (vv. 66 ss.) obligó a Marcos, para reanudar el hilo del relato primitivo, a repetir, al comienzo de la escena de las negaciones, algunas expresiones que presentaron a Pedro en el patio del Jefe

(21) Muchos comentaristas han advertido este hecho. Véase en particular Bultmann, *L'histoire,* p. 331: «La inserción del trozo en el conjunto que constituye el relato sobre Pedro...».

de sacerdotes: «Pedro, en el patio, se calentaba» (vv. 54 y 66-67). En otras palabras, los vv. 66a y 67a son una especie de «repetición» del v. 54, que se hizo necesaria tras la inserción del relato de la comparecencia de Jesús ante el Sanedrín en su contexto actual.

Aunque la dificultad sea menos perceptible, se advierte asimismo que la mención de la reunión del Sanedrín (v. 53b) está intercalada artificialmente entre el relato del prendimiento de Jesús, llevado a la residencia del Jefe de sacerdotes (v. 53a), y el comienzo del relato de las negaciones de Pedro (v. 54).

4. La intención de Marcos

Los análisis precedentes nos han llevado a la conclusión de que la fuente que seguía Marcos presentaba una secuencia distinta de la de Mateo, pero idéntica a la de Lucas: Jesús es detenido y conducido donde el Jefe de sacerdotes; Pedro le sigue hasta allí y allí le niega tres veces; por la mañana se reúne el Sanedrín, condena a muerte a Jesús y le entrega a Pilato. ¿Por qué alteró Marcos esta secuencia situando inmediatamente después del prendimiento de Jesús la reunión del Sanedrín que condenó a muerte a Jesús, lo que le obligaba a desdoblar esta reunión del Sanedrín? Su comportamiento se hace menos comprensible en el caso presente, dado que tropezaba con dos dificultades históricas: era inverosímil que el Sanedrín se reuniera por la noche y también que se volviera a reunir al cabo de unas pocas horas.

Para explicarnos el comportamiento de Marcos, hemos de acudir al relato joánico. Jesús, tras su prendimiento (Jn 18, 12), es conducido inmediatamente donde Anás, que conservaba el título de «Jefe de sacerdotes» por haberlo sido anteriormente (v. 13a). Anás, privadamente, pregunta a Jesús sobre su enseñanza (vv. 19-21), y un subordinado da a Jesús una bofetada (vv. 22-23). Anás envía a Jesús donde Caifás (v. 24), y de allí, al amanecer, le conducen ante Pilato (v. 28). La tradición joánica conocía, pues, un interrogatorio privado de Anás a Jesús por la noche, pero, en cambio, ignoraba la comparecencia de Jesús ante el

Sanedrín y su condenación a muerte. Muchos comentaristas actuales son del parecer que Juan siguió en el presente episodio una tradición independiente de la tradición de los Sinópticos. ¿Tendría Marcos conocimiento de esta tradición atestiguada por Juan? Su comportamiento se explicaría entonces por el interés que tuvo en dejar constancia de las dos tradiciones que conocía. Con la tradición joánica situó un interrogatorio de Jesús durante la noche (primera reunión del Sanedrín y proceso de Jesús) y con la tradición de su fuente primera mantuvo una reunión del Sanedrín a la mañana (*cf.* Lucas).

C. EL EVANGELIO DE JUAN

Los análisis literarios de los tres primeros textos joánicos permiten apreciar mejor el desarrollo del pensamiento en la tradición joánica. El cuarto y último ha sido elegido por la importancia que en él tiene el problema del vocabulario y estilo.

MARTA Y MARÍA
(Jn 11, 1-45)

El episodio de la resurrección de Lázaro pone en escena a dos hermanas: Marta y María. Una anomalía en el relato, apoyada por dos argumentos literarios (una «repetición» y una estructura joánica alterada), hacen suponer que el personaje de Marta fue introducido en un relato anterior en el que sólo María estaba en escena. Esta hipótesis se ve reforzada por el duplicado que forman los dos encuentros de Jesús, primero con Marta (11, 19 ss.) y luego con María (11, 29 ss.). Veremos por último que la introducción del personaje de Marta al lado de María responde a una concreta intención teológica (22).

(22) *Synopse,* t. III, pp, 280-282 y 290. La presentación de los argumentos es aquí un tanto diferente; hemos reunido y estructurado mejor lo que está algo disperso en el t. III de la *Synopse.*

1. Una anomalía en el relato

El relato de la resurrección de Lázaro, en su redacción actual, contiene una anomalía que con una lectura atenta podemos apreciar sin mayor dificultad: unas veces parece que es María el personaje central y otras veces que lo es Marta. Leamos seguidos los vv. 1.5 y 45:

1 Ahora bien, había cierto enfermo, Lázaro, de Betania, del pueblo de María y de Marta, su hermana.
5 Ahora bien, amaba Jesús a Marta y a su hermana y a Lázaro.
45 Muchos de entre los judíos que habían venido donde María y habían visto lo que había hecho, creyeron en él.

En el v. 1 María es el personaje que destaca: viene nombrada la primera para precisar el lugar donde vivía Lázaro, y en relación a ella se nombra a Marta. El v. 45 es todavía más radical: sólo se nombra a María; Marta ha desaparecido totalmente. Pero en el v. 5 Marta es nombrada la primera y de su hermana ni siquiera se da el nombre. También en el v. 19 Marta viene nombrada en primer lugar. Con ella habla Jesús sobre la resurrección (vv. 19-27). Es ella la que interviene cuando Jesús manda quitar la piedra del sepulcro y a ella se dirige Jesús para recordarle su promesa (vv. 39-40). Se da, pues, un desequilibrio en el relato. En los vv. 1 y 45 María atrae toda la atención; parece ser el personaje importante. A partir del v. 5 y en el cuerpo del relato Marta pasa al primer plano en tanto que María va desapareciendo de la escena (v. 5).

El problema se plantea de una manera más aguda si tenemos presentes los datos que ofrece la crítica textual en los vv. 1 y 3. En el v. 1 algunos testigos del texto joánico traen al final: «... del pueblo de María, su hermana» (esto es, hermana de Lázaro). Asimismo al comienzo del v. 3 en vez de: «Enviaron, pues, las hermanas (un mensaje) donde él, diciendo...», uno de los más antiguos del texto joánico dice: «Envió, pues, María (un mensaje) donde él, diciendo...» (23). Según estos testigos los vv. 1 y 3, como

(23) La lección breve del v. 3 está atestiguada por el papiro Bodmer II, de comienzos del s. III; su texto fue corregido posteriormente por otra mano. La lección breve del v. 1 está atestiguada por A y 157; el papiro Bodmer II la conoce, ya que tiene el posesivo en masculino, haciendo referencia a Lázaro como en A y 157.

el v. 45, sólo hablaban de María. Marta ni siquiera era mencionada. A pesar de su corto número, hemos de darles la razón por un motivo muy sencillo. Si el texto joánico mencionaba a las dos hermanas en los vv. 1 y 3, no se ve por qué un copista pudo haber alterado deliberadamente el texto quitando de él el nombre de Marta. En cambio, si el texto joánico sólo mencionaba a María, cosa posible según el v. 45, se comprende que un copista creyera necesario corregir el texto para introducir en él el nombre de Marta, ya que, en la continuación del relato, era Marta la que representaba el papel principal. Como norma general, entre dos lecciones concurrentes, hay que elegir la más difícil, la que permite explicar el nacimiento de la otra; es un principio elemental de la crítica textual.

Parece, pues, que en el relato joánico María era la única nombrada en los vv. 1, 3 y 45, en tanto que a partir del v. 5 y en todo el cuerpo del relato, Marta es nombrada en primer lugar y representa el papel principal. ¿Cómo podemos explicarnos esta anomalía? La siguiente hipótesis daría una buena explicación: el relato primitivo sólo ponía en escena a María (vv. 1, 3, 45); este relato pasó luego por una profunda transformación con el fin de introducir en él el personaje de Marta y darle la preeminencia sobre su hermana. Otros argumentos vienen a prestar apoyo a esta hipótesis.

2. Una «repetición» en el texto

Como acabamos de decir, el v. 5 contrasta con el v. 1, sobre todo si se admite la opción que hemos hecho en el campo de la crítica textual: en él Marta es la única mencionada con su nombre, mientras que en el v. 1 María es el personaje importante y probablemente la única nombrada. No ha podido ser la misma mano la que ha escrito los vv. 1 y 5; o, al menos, no en un mismo tiempo. Ahora bien, el procedimiento redaccional de la «repetición» manifiesta el carácter secundario de los vv. 4-5. Volvamos a leer el texto a partir del v. 1. La adición enmarcada por la «repetición» va algo retirada hacia la derecha. En el

v. 1 presentamos entre paréntesis el texto en su forma corriente, tal como se lee en las traducciones, para mostrar que la dificultad del texto joánico subsiste aunque no se admitan las correcciones textuales que hemos propuesto.

1 Ahora bien, había cierto enfermo, Lázaro, de Betania, del pueblo de María, su hermana (o: del pueblo de María y de Marta, su hermana).
3 Envió, pues, María (un mensaje) donde él, diciendo: «Señor, he aquí que aquel al que quieres *está enfermo*».
4a *Habiéndolo oído Jesús,*
4b dijo: «Esta enfermedad no es de muerte, sino por la gloria de Dios, para que sea glorificado el Hijo de Dios por ella».
5 Ahora bien, amaba Jesús a Marta y a su hermana y a Lázaro.
6a *Cuando, pues, oyó que estaba enfermo,*
6b entonces permaneció en el lugar que estaba dos días.

El v. 6a repite, invirtiéndolas las expresiones del final del v. 3 y del comienzo del v. 4: «está enfermo» y «habiendo oído». Esta repetición era necesaria para reanudar el hilo del relato primitivo (v. 6b) tras la interpolación de los vv. 4-5 en que Marta (v. 5) desplaza a María (v. 1) (24).

3. Una estructura joánica alterada

En los vv. 39b-40 Marta conversa con Jesús. Este breve diálogo, como los vv. 4b-5, es un elemento añadido al relato primitivo. Su interpolación se descubre porque rompe una estructura joánica atestiguada en otros pasajes del evangelio. He aquí el conjunto de los vv. 39-41a con este diálogo entre Jesús y Marta puesto algo aparte.

(24) Reconocen que los vv. 4-5 fueron intercalados en un texto anterior P. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums,* Zollikon, 1958, p. 56; R. T. Fortna, *The Gospel of Sings. A Reconstruction of the Narrative Source underlying the Fourth Gospel,* Cambridge, 1970, pp. 77-78; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium,* Herders theologischen Kommentar zum NT, Fribourg-en-Br., 1971, p. 399. R. Bultmann sólo excluía del relato primitivo el v. 4; cf *Das Evangelium des Johannes,* Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen, 1950, p. 302, nota 7.

39a Dice Jesús: «Quitad la piedra».
39b Le dice la hermana del que había muerto, Marta: «Señor ya huele, pues está de cuatro días».
40 Le dice Jesús: «¿No te he dicho que, si crees, verás la gloria de Dios?».
41a Quitaron, pues, la piedra.

En el texto actual el diálogo entre Jesús y Marta separa de manera insólita la orden de Jesús: «Quitad la piedra» de su ejecución: «Quitaron, pues, la piedra». Según los paralelos de Jn 2, 7; 9, 6-7; 21, 6, la orden debía ir seguida inmediatamente de su ejecución (25).

4. Un duplicado

La parte central del relato de la resurrección de Lázaro está constituida por dos diálogos de Jesús, uno con Marta (vv. 19-27) y otro con María (vv. 29-32). A pesar de la inversión de algunos elementos, estas dos consecuencias tienen un fondo común.

Jn 11	Jn 11
19 Muchos de entre los judíos habían ido donde Marta y María para consolarlas por su hermano.	31 Los judíos, pues, que estaban con ella (= María) en la casa y la consolaban...
20 Marta, pues, cuando oyó que Jesús venía, le salió al encuentro.	29 Ahora bien, aquélla, cuando (lo) oyó, se levanta rápidamente e iba donde él.
21 Marta, pues, dijo a Jesús: «Señor, si hubieses estado aquí, no habría muerto mi hermano».	32 María, pues, cuando fue donde estaba Jesús, viéndole, cayó a sus pies diciéndole: «Señor, si hubieses estado aquí, no habría muerto mi hermano».

(25) Reconocen la inserción de los vv. 39b-40 en un texto anterior R. Bultmann, *op. cit.*, p. 311, nota 3; P. Wilkens, *op. cit.*, p. 58; r. T. Fortna, *op. cit.*, p. 83; R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 400.

El paralelismo es evidente. Este paralelismo culmina en los vv. 21 y 32 en que primero Marta y luego María dirigen a Jesús la misma queja expresada en términos rigurosamente idénticos. Estamos ante un duplicado o, más exactamente, ante un texto desdoblado. En efecto, el v. 31 sólo habla de María en tanto que el v. 19, que es su paralelo, menciona a Marta, nombrada en primer lugar, y luego a María. Volvemos a encontrar, pues, la misma anomalía que señalábamos al comienzo de este capítulo. La secuencia constituida por los vv. 29, 31 y 32 procedería, con algunas modificaciones secundarias, del relato en que María estaba sola en escena; la secuencia integrada por los vv. 19-21 habría sido añadida al mismo tiempo que el personaje de Marta para introducir el largo diálogo entre Marta y Jesús sobre la resurrección (vv. 23-27). El que añadió el personaje de Marta no hizo mucho alarde de imaginación: se contentó con desdoblar la primitiva entrevista de Jesús con María. Se comprende así por qué, en los vv. 21 y 32, Marta y María expongan a Jesús la misma queja con las mismas palabras.

5. ¿Por qué se añadió el personaje de Marta?

En los precedentes análisis una serie de indicios convergentes nos han llevado a concluir que hubo dos relatos sucesivos. En el primero María era la única que estaba en escena; en el segundo no sólo entró Marta en escena al lado de María, sino que obtuvo una cierta preeminencia sobre su hermana. Para que la demostración sea plenamente convincente es menester todavía dar con la razón que motivó una modificación tan profunda del relato primitivo. He aquí, pues, la hipótesis que proponemos. Hay en Lc 10, 38-42 un relato en que dos hermanas, Marta y María, reciben a Jesús en su casa. Mientras Marta se ocupa en los preparativos de la comida, María está sentada a los pies de Jesús y oye su palabra. Marta se impacienta, pero Jesús le dice: «María ha elegido la parte buena, la cual no le será quitada» (v. 42). ¿No tomarían pie de este relato algunos cristianos para desentenderse del servicio a los hermanos con el pre-

texto de consagrar su tiempo a la meditación de la palabra de Cristo? Sabemos que hubo problemas en la Iglesia primitiva a cuenta del servicio a los hermanos y el ministerio de la palabra (Hch 6, 1-6). Tal vez para atajar tales abusos se añadió en el relato joánico el personaje de Marta al lado del de María. Examinemos con mayor atención el problema.

Los personajes de Marta y María aparecen en el evangelio de Juan no sólo en el relato de la resurrección de Lázaro, sino también en el relato de la unción de Betania (12, 1 ss.), que se encuentra un poco más adelante y en el que encontramos a las mismas personas: Jesús, Lázaro, Marta y María. Al examinar conjuntamente estos dos relatos, se advierte que Marta y María vienen caracterizadas con los mismos rasgos que las personas del mismo nombre que aparecen en el relato de Lc 10, 38-42. Son dos hermanas, y María es designada como la hermana de Marta (Jn 11, 5; Lc 10, 39a). Marta es, pues, la mayor; de hecho, es ella la que acoge a Jesús «en su casa» (Lc 30, 38b), la que sale a recibirle a su llegada (Jn 11 20), desempeña el papel principal (11, 19-27), toma las iniciativas (11, 28.39). Según Lc 10, 40 Marta «se afanaba en un múltiple servicio»; según Jn 12, 2 «Marta servía» en la cena que Jesús come en Betania. En Lc 10, 39a María estaba «sentada a los pies del Señor»; igualmente en Jn 11, 20 «María estaba sentada en la casa» y en 11, 32 cae «a los pies de Jesús» (véase, por el contrario, lo que se dice de Marta en 11, 20). Todas estas semejanzas no son casuales y se puede asegurar que el personaje de Marta y ciertos rasgos del personaje de María se añadieron en el evangelio de Juan por influencia del relato lucano. Los dos episodios están literalmente emparentados.

Pero una diferencia esencial hace que un relato sea el opuesto del otro. En el de Lucas Jesús dice: «María ha elegido la parte buena, la cual no le será quitada» (v. 42). María está presentada como el modelo del perfecto discípulo, que oye la palabra de Jesús *(cf.* Lc 8, 21; 11, 28). Juan invierte los papeles; según él Marta es «el discípulo ejemplar. En la enumeración de los que Jesús ama, Marta viene con su nombre en primer lugar mientras que María queda en la sombra del anonimato: «amaba Jesús a Marta y a su

hermana y a Lázaro» (11, 5); ahora bien, lo propio del discípulo es ser amado por Jesús (Jn 15, 9-10; *cf.* 13, 34). Marta enuncia la profesión de fe: «Yo he creído que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios» (v. 27); ha alcanzado, pues, la meta de que habla el evangelio: «Mas estas cosas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (20, 31). Como «el discípulo al que amaba Jesús» hace de intermediario entre Pedro y Jesús (13, 23-26; *cf.* 21, 7), la misma función realiza Marta entre María y Jesús cuando anuncia a su hermana: «El maestro está ahí y te llama» (v. 28). Por último, Jesús dice a Marta: «¿No te he dicho que, si crees, verás la gloria de Dios?» (v. 40); ahora bien, una promesa semejante hace Jesús a sus discípulos en la última oración que dirige a su Padre: «Padre, los que me has dado, quiero que, donde esté yo, también ellos estén conmigo, para que vean mi gloria que me has dado, porque me has amado antes de la fundación del mundo» (17, 24). En el relato joánico no sólo Marta desplaza a María, sino que pasa a ser «el discípulo» ejemplar.

Así pues, en el relato de Lucas, la que «oye la palabra» es alababa por encima de la que «atiende al servicio» *(cf.* Lc 8, 21; 11, 28); en el actual relato de Juan, la que «sirve» toma la delantera a la otra. El personaje de Marta, pues, habría sido introducido en el relato joánico para expresar esta inversión de valores. ¿No pretendía el que lo hizo oponerse a los que abusaban del relato de Lucas para desentenderse del servicio a los hermanos?

Jesús y la resurrección (26)
(Jn 11, 25-26)

Jn 11, 21-27 trae un diálogo entre Marta y Jesús sobre el tema de la resurrección. A la afirmación de Jesús: «Resucitará tu hermano» (v. 23) responde Marta, de acuerdo con la fe que profesaban los fariseos: «Sé que resucitará en

(26) *Synopse,* t. III, pp. 280-281 y 294.

la resurrección, el último día» (v. 24). Jesús entonces manifiesta: «Yo soy la resurrección y la vida. El que crea en mí, aunque muera, vivirá, y todo el que viva y que crea en mí no morirá jamás» (vv. 25-26). Esta última afirmación de Jesús, en su forma actual, está recargada. La presencia de una adición viene señalada tanto por el procedimiento redaccional de la repetición como por la alteración de una estructura literaria típicamente joánica. Ambos argumentos se refuerzan mutuamente. Esta adición debió de ser introducida para presentar un texto más conforme con el modo de hablar de gentes hechas a pensar más en semita que en griego.

1. Un texto con «repetición»

Los vv. 25-26 tienen una repetición que bien podría ser indicio de la inserción de una glosa. Leamos estos versículos, poniendo un tanto retirado lo que podría ser la adición al texto primitivo.

25a «Yo soy la resurrección y la vida.
El *que crea en mí,*
25b aunque muera, vivirá,
26a y todo el que viva
y *que crea en mí*
26b no morirá jamás».

Un lector experimentado advierte al instante la repetición de la expresión «que crea en mí». Si estamos ante una repetición en el sentido técnico del término, el que añadió los vv. 25b-26a se vio obligado a repetir las últimas palabras que precedían a su inserción («que crea en mí») para proseguir con el texto de su fuente.

2. Una estructura joánica alterada

Otro argumento confirma la presencia de la inserción señalada ya por la repetición. La declaración de Jesús está redactada con una estructura de la que encontramos varios

ejemplos en el evangelio de Juan (27). Consiste esta estructura en una declaración de Jesús que se desarrolla en tres tiempos. Jesús pronuncia una afirmación de forma estereotipada: «Yo soy (tal cosa)»; enuncia luego una condición que ha de cumplir el que quiera ser su discípulo, en armonía con lo que él es; por último manifiesta lo que conseguirá el que haya cumplido la condición. Pero en el caso presente la estructura literaria clásica está alterada por la adición de los elementos intercalados en la repetición señalada anteriormente. Para ponerlo más en claro, vamos a comparar 11, 25-26 con 6, 35, poniendo un tanto aparte los elementos que están de más.

6, 35	11
35 «Yo soy el pan de la vida.	25a «Yo soy la resurrección y la vida.
El que venga donde mí	El que crea en mí
	25b aunque muera, vivirá,
	26a y todo el que viva y que crea en mí
no tendrá hambre y el que crea en mí no tendrá nunca sed».	26b no morirá jamás».

A pesar de la reiteración de los elementos segundo y tercero de la declaración de Jesús, la estructura es perfecta en 6, 35. En cambio, en 11, 25-26 la estructura está alterada; pero basta con prescindir de las palabras incluidas en la repetición para encontrarnos con una estructura perfecta. Estamos, pues, ante un texto con una glosa añadida.

3. Concepción griega y concepción semita

Veamos ahora el motivo de la modificación realizada en el texto de 11, 25-26. Está en juego el problema de la muerte y de la vida, contemplado con óptica griega o con óptica semita.

Los hebreos no hacían distinción entre alma y cuerpo; concebían al hombre como una unidad psicosomática. Toda

(27) Jn 6, 35.51; 8, 12; 10, 9; 15, 5.

la vida psíquica del hombre, su razón, su voluntad, sus sentimientos, sus sensaciones son emanaciones de su ser físico, más concretamente de su corazón y de sus riñones. Cuando su ser físico se descompone en la tierra, el hombre deja de existir como hombre: ya no piensa, no ama, no siente nada, es simplemente una sombra inconsistente perdida en las tinieblas del seol. Después de su muerte el hombre no es nada. Sin embargo, un día, el «último día» (Jn 11, 24), todos los muertos se despertarán como lo había anunciado el profeta Daniel (12, 2-3; *cf.* 2 M 7, 9). Esta concepción supone una especie de nueva creación de los elementos físicos del hombre y a la vez la vuelta a su vida consciente: de nuevo el hombre podrá pensar, amar, sentir, ya que habrá recuperado los elementos físicos que condicionan su vida psíquica.

Conforme van difundiéndose las ideas griegas en el mundo semita, va apareciendo una concepción muy distinta de la muerte; tenemos de ello el testimonio, entre otros, del libro de la Sabiduría. No se concibe ya al hombre como un ser fundamentalmente uno, sino como un ser compuesto de dos elementos separables: alma y cuerpo. Después de la muerte el cuerpo se descompone en la tierra, pero el alma sigue viva con todas sus facultades intactas. El hombre continúa, pues, pensando, amando, sintiendo; conserva íntegras su conciencia y su personalidad. En cierto sentido se puede decir, pues, que no muere. A los ojos de los insensatos, que no creen en la supervivencia del alma, «pareció que los justos habían muerto», pero «su esperanza estaba llena de inmortalidad» (Sb 3, 2-4). El final de la vida terrena no es la muerte como la entendían los hebreos, ya que el hombre, en su alma, continúa viviendo.

Volvamos ahora a leer el diálogo entre Marta y Jesús en su forma primitiva. Jesús dice a Marta: «Resucitará tu hermano» (11, 23). Marta responde exponiendo su fe en la resurrección tal como la entendían los judíos de su tiempo: «Sé que resucitará en la resurrección, el último día» (v. 24). Para ella, Lázaro está muerto; no existe ya como hombre, ha perdido toda actividad vital. Sólo más tarde, en la resurrección universal, recuperará su condición de hombre y su vida consciente. Jesús le responde como lo

habría hecho el autor del libro de la Sabiduría: «Yo soy la resurrección y la vida. El que crea en mí no morirá jamás» (vv. 25-26). En cierto sentido el que cree en Jesús «se ha trasladado de la muerte a la vida» (Jn 5, 24; 1 Jn 3, 14), y por eso puede decir Jesús: «Yo soy la resurrección». El que cree en Jesús participa ya desde ahora de la vida misma de Dios. Aunque su cuerpo se descomponga en la tierra, no muere en su alma, no verá la muerte jamás (Jn 6, 50; 8, 51).

La adición de los vv. 25b-26a tenía como fin introducir en la respuesta de Jesús y Marta las palabras «aunque muera, vivirá». El autor de esta adición se vio, pues, perplejo ante la frase del diálogo primitivo: «El que crea en mí no morirá jamás». Aun teniendo, como es probable, mentalidad griega, daba a la palabra «muerte» su sentido corriente: fin de la vida terrena, separación del alma y el cuerpo. ¿Cómo pudo haber dicho Jesús que el que crea en él «no morirá jamás»? Todo hombre ha de morir en el sentido de que su alma se separará de su cuerpo. Con su nueva redacción, el texto no presenta ya ninguna dificultad al lector que se atiene a la manera normal y corriente de hablar: también el que cree en Jesús ha de morir un día (separación del alma y el cuerpo), pero, a pesar de esta muerte, vivirá y no morirá jamás, dado que su alma seguirá viviendo.

Como conclusión a este capítulo añadamos una observación. La modificación en el texto joánico que acabamos de señalar se produce en el diálogo entre Marta y Jesús que se encuentra en los vv. 21-27. Ahora bien, hemos visto en el capítulo anterior que este diálogo pertenecía también a una etapa secundaria de la redacción evangélica. En consecuencia hemos de reconocer al menos tres niveles en la redacción del evangelio de Juan. Los análisis del capítulo siguiente confirmarán este hecho literario.

EL AGUA VIVIENTE (28)
(Jn 4, 10-15)

Dentro del relato de la conversación de Jesús con la samaritana (Jn 4), el diálogo sobre el agua viviente (vv. 10-

(28) *Synopse,* t. III, pp. 131-134 y 141-142.

15) constituye una pequeña unidad que puede aislarse fácilmente. Creemos que este diálogo pasó por dos etapas sucesivas que, combinadas posteriormente, han dado el texto actual del evangelio. Para facilitar los siguientes análisis demos por resuelto el problema y presentemos estas dos etapas sucesivas en su hipotética reconstrucción.

Diálogo primitivo	*Diálogo modificado*
10 Respondió Jesús y le dijo: «Si conocieses el don de Dios y quién es el que te dice 'Dame de beber' tú le habrías pedido y te habría dado agua viviente».	10 Respondió Jesús y le dijo: «Si conocieses el don de Dios y quién es el que te dice 'Dame de beber' tú le habrías pedido y te habría dado agua viviente».
11 Le dice: «Señor, ni tienes pozal y el pozo es hondo; ¿de dónde, pues, tienes agua viviente?	15 Le dice la mujer: «Señor, dame esa agua para que no tenga sed ni venga aquí a sacarla».
12 ¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Jacob que nos dio el pozo y de él bebió él y sus hijos y sus ganados?».	
13a Respondió Jesús y le dijo:	13a Respondió Jesús y le dijo:
13b «Todo el que beba de esta agua tendrá de nuevo sed;	
14a mas el que bebiere del agua que yo le dé	14a «El que bebiere del agua que yo le dé
	14b no tendrá eternamente sed, sino que el agua que le dé
14c se hará en él (29) una fuente de agua que brote para vida eterna».	14c se hará en él una fuente de agua que brote para vida eterna».

Al encontrarse con las dos secuencias, en parte paralelas, el editor del evangelio mantuvo el diálogo primitivo, pero «para que no se pierda nada» (Jn 6, 12) recogió la versión amplia del v. 14 (diálogo modificado) e insertó

(29) En el texto actual del evangelio (cf. la columna «Diálogo modificado»), el sujeto del verbo «se hará» es la palabra «agua» del v. 14b. En el texto primitivo, el sujeto era la expresión «una fuente de agua» del v. 14c, y la proposición «el que bebiere del agua que yo le dé» constituía un *casus pendens,* como suele ocurrir en Juan.

el v. 15 en el lugar que actualmente ocupa sin preocuparse de las dificultades que tales modificaciones podían originar.

Veamos ahora en qué argumentos se apoyan estas conclusiones.

1. Una incomprensión incomprensible

Una lectura superficial de Jn 4, 10-15 no encuentra ninguna dificultad. Pero no le pasa lo mismo al que esté un tanto familiarizado con el evangelio de Juan. Este descubre que el v. 15 está de más y trata de explicarse su presencia. En efecto, si se prescinde del v. 15, los vv. 10-14 están redactados según un procedimiento literario típicamente joánico: Jesús pronuncia unas palabras que pueden entenderse en dos sentidos diferentes, real o figurado, material o espiritual; el interlocutor la entiende en el sentido equivocado, lo que da ocasión a que Jesús precise su pensamiento (30). Aquí Jesús promete a la samaritana darle agua viviente (v. 10); la mujer toma la expresión en su sentido material, como si Jesús hablara de un agua semejante a la que brotaba del pozo de Jacob (vv. 11-12). Entonces Jesús, en los vv. 13-14, precisa el sentido que daba a la expresión «agua viviente». La mención de la vida eterna, al final del v. 14, indica por sí sola que Jesús se sitúa en el plano de las realidades espirituales, únicas que son eternas. Pero hemos de ir más lejos. En la tradición judía el agua simboliza muchas veces la Ley mosaica, la Palabra de Dios, la Sabiduría divina. Al acoger el hombre estas distintas manifestaciones de la voluntad de Dios, pone de acuerdo su vida con esa voluntad y llega así a la vida eterna (Si 24, 21 ss.; 24, 30 ss.; Pr 13, 14; 18, 4; Sb 9, 17-18; Is 55, 1-3; 58, 11). En nuestro caso, la alusión a la Palabra de Dios o a la Sabiduría, simbolizadas en el agua que Jesús promete, está confirmada por la referencia implícita que se hace al texto de Pr 18, 4, tal como se lee en la tradición griega de los Setenta:

(30) Jn 2, 19-21; 3, 3-5; 4, 32-34; 6, 33-35; 8, 21-23; 8, 56-57; 11, 11-14; 11, 23-26; 13, 8-10; 14, 4-6.

Jn 4, 14	Pr 18, 4
«...mas el que bebiere del agua que yo le dé... ...se hará en él una fuente de agua que brote para vida eterna».	Agua profunda (es) la palabra en el corazón del hombre; un río surge y una fuente de vida.

Extraña entonces que después de esta aclaración la mujer se equivoque de nuevo sobre el sentido de las palabras de Jesús: «Señor, dame esa agua para que no tenga sed ni venga aquí a sacarla» (v. 15). ¡Sigue pensando todavía en un agua material, semejante a la del pozo de Jacob! Esto va en contra del procedimiento literario joánico que acabamos de exponer. El v. 15 está, pues, de más en el diálogo.

Añadamos una observación tal vez menos perceptible, pero cuyo sentido se verá más adelante. Tras la promesa tan generosa de Jesús en el v. 14: «El que bebiere del agua que yo le dé, *no* tendrá *eternamente* sed», la petición de la mujer en el v. 15 se muestra muy pobre: «Señor, dame esa agua para que *no* tenga sed...». Este decrescendo es un tanto sorprendente.

¿Cómo resolver estas dificultades?

2. Un versículo desplazado

El v. 15, que en el relato actual está de más, menciona una nueva equivocación de la mujer sobre las palabras que Jesús pronuncia en el v. 10. En el procedimiento literario de la incomprensión de los interlocutores de Jesús, expuesto anteriormente, la equivocación del interlocutor constituye siempre el segundo elemento del diálogo. De ahí la hipótesis que hemos propuesto: en una determinada etapa de la evolución de los textos joánicos el v. 15 había *sustituido* a los vv. 11-12 como segundo elemento del diálogo; fue el editor del evangelio el que, al combinar los dos textos paralelos, trasladó el v. 15 al lugar que actualmente ocupa.

Vemos ahora que, al volver a situar el v. 15 entre el v. 10 y los vv. 13-14, el decrescendo mencionado anteriormente desaparece. En su lugar aparece una armoniosa progresión entre el deseo formulado por la mujer y la respuesta

de Jesús. La samaritana le pide: «Señor, dame esa agua para que no tenga sed» (v. 15); Jesús le promete muchísimo más: «El que bebiere del agua que yo le dé, no tendrá *eternamente* sed...» (v. 13).

La hipótesis de que el v. 15 estuvo primitivamente situado entre los vv. 10 y 13-14 no es arbitraria; está confirmada por el texto paralelo de Jn 6, 33-35. Antes de demostrarlo, conviene examinar más detenidamente los vv. 13-14 que, según nuestra hipótesis, pasaron por dos reelaboraciones.

3. Una adición y una sustracción

Hay una estrecha relación entre el deseo de la mujer expresado en el v. 15: «para que no tenga sed» y la promesa de Jesús referida en el v. 14b: «no tendrá eternamente sed». Como, en nuestra hipótesis, el v. 15 es secundario, debe de suceder lo mismo con el v. 14b: habría sido añadido al mismo tiempo que el v. 15 pasaba a ocupar el lugar de los vv. 11-12. Un indicio lo confirma: el v. 14b está encuadrado por una «repetición» que bien podría deberse a una modificación del texto primitivo:

14a «...mas el que bebiere
del agua que yo *le dé*
14b no tendrá eternamente sed,
sino que *el agua que le dé*
14c se hará en él
una fuente de agua que brote
para vida eterna».

Tanto esta adición del v. 14b como la sustitución de los vv. 11-12 por el v. 15 tenían como fin acentuar el paralelismo entre este texto y el de 6, 33-35, como lo vamos a ver enseguida.

La observación de Jesús en el v. 13b «todo el que beba de *esta* agua tendrá de nuevo sed», que encaja bien después de los vv. 11-12 en que la mujer se refiere al agua que brota en el fondo del pozo de Jacob, no tendría sentido después del v. 15. Es probable que el evangelista, al que se debe

la reinterpretación del diálogo primitivo, no conservara el v. 13b.

4. El agua y el pan

La sustitución de los vv. 11-12 por el v. 15 y la adición del v. 14b tenían como fin establecer un buen paralelismo entre este diálogo sobre el agua viviente y el diálogo sobre el pan de vida que se lee en Jn 6, 33-35, diálogo que también está estructurado según el procedimiento literario de la incomprensión de los interlocutores de Jesús. Pongamos en paralelo 6, 33-35 con el diálogo modificado de Jn 4; van un tanto retiradas a la derecha las transformaciones introducidas por el evangelista.

Jn 4	Jn 6
10 «...tú le habrías pedido y te habría dado agua viviente».	33 «...pues el pan de Dios es el que baja del cielo y da vida al mundo».
15 Le dice la mujer: *«Señor, dame* *esa agua* para que no tenga sed ni venga aquí a sacarla».	34 Le dijeron: «Señor, danos en todo tiempo *ese pan».*
13a Respondió Jesús y le dijo: 14a «El que bebiere del agua que yo le dé	35 Les dijo Jesús: «Yo soy el pan de la vida;
14b *no tendrá eternamente sed,* sino que el agua que le dé 14c se hará en él una fuente de agua que brote para vida eterna».	el que venga donde mí no tendrá hambre y el que crea en mí *no tendrá nunca sed».*

Al examinar el paralelismo que se da entre los dos textos, se advierte que el v. 15 de Jn 4 se encuentra perfectamente en su lugar entre los vv. 10 y 13-14, lo que justifica la hipótesis que hemos propuesto. Por otro lado y a la luz del paralelismo con Jn 6, 33-35, se ve que los vv. 15 y 14b van estrechamente unidos; pertenecen, pues, al mismo

nivel redaccional, lo cual nos confirma que también el v. 14b es secundario con relación al relato primitivo; el argumento que se apoyaba en la «repetición» era, pues, válido.

5. Sabiduría y sacramentos

El evangelista que reelaboró el diálogo primitivo entre Jesús y la samaritana quiso acentuar y destacar el paralelismo entre el tema del agua y el tema del pan. Lo hizo tal vez con una intención teológica muy concreta. En Jn 6 el tema del pan está tratado al comienzo con una perspectiva sapiencial: Jesús es el pan que Dios da a los hombres por ser él la Sabiduría de Dios que les alimenta y les da la vida (6, 33-51a). Pero de pronto el tema cobra un indiscutible tono sacramental: el pan que Jesús da es su carne por la vida del mundo (6, 51b-58). Los hombres alcanzan, pues la vida al recibir la Sabiduría de Dios y al participar en la eucaristía. Hemos visto antes que, en el relato primitivo, el agua que promete Jesús a la samaritana era símbolo de la Sabiduría que da la vida. Al acentuar el paralelismo entre los temas del agua y del pan ¿no habrá querido insinuar el evangelista que el agua de la que hablaba Jesús a la samaritana no sólo evocaba a la Sabiduría, sino también al sacramento del bautismo? Un cristiano espontáneo pensaba en el agua bautismal cuando el tema del agua entraba en paralelo con el pan eucarístico. Un detalle del texto parece que va en el mismo sentido. En 4, 10 Jesús declara: «Si conocieseis el don de Dios...». Esta expresión «don de Dios», añadida probablemente en la segunda redacción del texto, no se vuelve a leer en todo el Nuevo Testamento, salvo en Hch 8, 20, en que se refiere al Espíritu Santo. Además la palabra «don», que en Juan sólo aparece en este lugar, evoca siempre al Espíritu Santo en el libro de los Hechos (2, 38; 10, 45; 11, 17), y en los dos primeros casos se encuentra en un contexto bautismal. Hay, pues, cierta probabilidad de que en Jn 4, 10, como en los Hechos, la expresión «don de Dios» aluda al Espíritu Santo. Ahora bien, el Espíritu Santo se concede por medio del agua del bautismo (Jn 3, 5; Hch 2, 38; 1 Co 12, 13; Tt 3, 5). Es, pues posible que, al re-

elaborar el evangelista el diálogo primitivo sobre el agua viviente, haya querido poner en paralelo los dos principales sacramentos cristianos: el bautismo y la eucaristía.

Si se está de acuerdo con las precedentes consideraciones, se ve cómo el análisis literario del texto joánico permite apreciar su «relieve». El relato primitivo evocaba únicamente el tema de la Sabiduría concedida a los hombres como fuente de vida. Al remodelar el relato primitivo, el evangelista quiso mostrar que el hombre obtiene la vida no sólo con la Sabiduría, sino también con el bautismo y el Espíritu. Estos dos diálogos significarían dos aproximaciones complementarias a uno de los aspectos del misterio cristiano: la presencia de Dios en el corazón del hombre convertido.

«Mi tiempo aún no está presente» (31)
(Jn 7, 6-9)

Al acercarse la fiesta de las Tiendas, los hermanos de Jesús le instan a que suba a Judea para manifestarse allí como Mesías (Jn 7, 2-4). Jesús no accede alegando que su «tiempo» aún no había llegado (vv. 6-9). Esta respuesta de Jesús a sus hermanos era originariamente mucho más breve. Para hacerlo ver, vamos a valernos del argumento del vocabulario y estilo, con las precauciones que hemos señalado en la Introducción.

Presentemos ante todo el texto, situado un tanto retirados los versículos que en nuestra opinión han sido añadidos al texto primitivo.

6a Les dice Jesús: *«Mi tiempo aún no está presente(»)*
6b mas vuestro tiempo siempre está preparado.
7 No puede odiaros a vosotros el mundo, mas a mí me odia
porque yo doy testimonio de él
de que sus obras son malas.
8 Vosotros subid a la fiesta;
yo no subo a esta fiesta porque
mi tiempo aún no se ha cumplido».
9a Habiéndoles dicho esto,
9b (y) él permaneció en Galilea.

(31) *Synopse,* t. III, pp. 210-211 y 213-214.

1. Un texto con «repetición»

La disposición del texto pone en evidencia que la afirmación de Jesús en el v. 6a: «Mi tiempo aún no está presente» se repite en el v. 8b: «...mi tiempo aún no se ha cumplido». Este hecho debe ponernos sobre aviso. ¿Estamos ante una «repetición» en el sentido técnico del término? ¿No habrán sido añadidos los vv. 6b-8 a un texto más antiguo, lo que habría obligado al que los insertó a repetir en el v. 8b la afirmación de Jesús expresada en el v. 6a (texto primitivo) para reanudar el hilo del relato roto por la inserción? Aquí vamos a utilizar el argumento del vocabulario y estilo con las reservas que antes dijimos. Veremos que el estilo de los vv. 6b-8a es enteramente conforme con el estilo de Juan, en tanto que el estilo del v. 6a, en conjunto, le es contrario. Ello nos llevará a la conclusión de que el evangelista depende de una fuente (vv. 6a y 9b) en la que ha insertado los vv. 6b-8. El v. 9a plantea un problema especial que examinaremos al final.

a) Excepción hecha del adjetivo «preparado» (v. 6b), que sólo aparece aquí en Juan, y del sustantivo «tiempo» (vv. 6b y 8b), tomado del v. 6a y, por tanto, de la posible fuente, encontramos en los vv. 6b-8 una fuerte concentración de palabras y expresiones que manifiestan la mano de Juan. En el v. 6b la expresión «vuestro tiempo» responde a una fórmula griega que traducida literalmente diría «el tiempo el vuestro»; esta estructura gramatical se encuentra 30 veves en Juan, 1 vez en 1 Jn y no se lee en el resto del Nuevo Testamento, lo que expresamos con la fórmula: 30 + 1/0, que seguiremos empleando a continuación. En el v. 7 las palabras «odiar» (11 + 5/12) (32) y «mundo» (78 + 24/80) (33) son muy propias de Juan; cuando «mundo» es sujeto de «odiar», la expresión es exclusivamente joánica (6 + 1/0). En el mismo v. 7 hallamos: la oposición «a mí»/«a vosotros», como complementos directos (8 + 0/1) (34); el

(32) Además cuatro veces en los Sinópticos, pero en pasajes paralelos, que, por tanto, dependen unos de otros.
(33) Además tres veces en los Sinópticos, en pasajes paralelos.
(34) Además una vez en los Sinópticos, en pasajes paralelos.

verbo «dar testimonio» seguido de la preposición «de» (19 + 2/0) y de la conjunción «que» (6 + 2/8); la expresión «obras malas» (2 + 2/1). En el v. 8 se encuentran: la oposición «vosotros»/«yo» como sujetos del verbo (17 + 0/1) y la palabra «fiesta» (17 + 0/6) (35). También le va a Juan el adverbio «siempre» del v. 6b, 5 veces en Juan y 2 veces en los Sinópticos y Hechos. Los vv. 6b-8 están, pues, sembrados de expresiones unas veces exclusivamente joánicas y otras utilizadas por Juan mucho más frecuentemente que por el resto del Nuevo Testamento. Estos versículos han sido redactados ciertamente por el evangelista.

b) Por el contrario, el lenguaje del v. 6a no es joánico. La palabra «tiempo» no se vuelve a leer en Juan, salvo en 5, 4 en una locución adverbial carente de significado cristológico. Dado el contexto, este «tiempo» es el de la muerte de Jesús (7, 1) y de su manifestación como Mesías (7, 4). Ahora bien, para estos dos temas Juan emplea el término «hora» (2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23.27; 13, 1; 16, 4.32; 17, 1); el término «tiempo» es, pues, contrario al uso joánico.

Tampoco el verbo «estar presente» es joánico. Se encuentra otra vez en 11, 28, pero sin significado cristológico. Para expresar la cercana llegada de la hora de Jesús, Juan emplea de ordinario el verbo «venir» en aoristo o en pretérito pluscuamperfecto (7, 30; 8, 20; 12, 23; 13, 1; 16, 4; 17, 1); tenemos, pues, aquí un verbo que también es contrario al uso joánico.

Por último en una expresión de esta clase, Juan habría puesto el verbo antes del sustantivo, y no después como aquí. Igualmente la negación «aún no» de color joánico (11 veces en Juan por 6 veces en los Sinópticos y Hechos) debería encontrarse al comienzo de la frase (cf. 2, 4; 7, 30; 8, 20; y también 3, 24; 6, 17; 7, 39; 11, 30; 21, 17; pero véase 8, 57, como aquí).

Así que, en vez de decir «mi tiempo aún no está presente» Juan, con su estilo, habría dicho «aún no ha venido mi hora».

---

(35) Además dos veces en los Sinópticos, en pasajes paralelos.

Hay que reconocer, no obstante, que el v. 6a contiene una característica joánica única: la estructura gramatical «el tiempo el mío» (= mi tiempo; 30 + 1/0). Pero probablemente el posesivo fue añadido por el evangelista para preparar la oposición entre Jesús y sus hermanos que corre a lo largo de los vv. 6-8.

Existe, pues, una profunda diferencia entre el v. 6a, de estilo no joánico, y los vv. 6b-8, de hechuras muy joánicas. Es una prueba de que Juan insertó los vv. 6b-8 en el texto que había tomado de una fuente.

2. Una sutura redaccional

Examinemos un detalle. El v. 9 comienza con la fórmula: «Habiéndoles dicho esto». La expresión «habiendo dicho esto» es de cuño joánico (7 + 0/2). El evangelista la suele usar como sutura redaccional después de una inserción más o menos extensa. Así, en el discurso de despedida de Jesús, es opinión común que los capítulos 15-17 constituyen una adición; separan indebidamente la invitación de Jesús a sus discípulos: «Levantaos, vámonos de aquí» (14, 31) de su ejecución: «Jesús salió con sus discípulos al otro lado del torrente del Cedrón» (18, 1). Tras la inserción de los capítulos 15-17, el evangelista vuelve al texto de su fuente añadiendo al comienzo del capítulo 18 las palabras: «Habiendo dicho esto». La crítica literaria sistemática del evangelio de Juan descubre otros casos semejantes. Por eso hemos atribuido al evangelista el comienzo del v. 9.

3. Un ataque contra los judeocristianos

No es difícil ver la intención que tuvo el evangelista al introducir en el texto de su fuente los vv. 6b-8. Estos versículos tienen palabras muy duras de Jesús contra sus «hermanos». El mundo odia a Jesús, pero *no* puede odiar a los hermanos de Jesús, lo que equivale a decir que les ama. El término «mundo», en el evangelio de Juan, designa de ordinario al conjunto de los que no creen en Jesús, sino que le odian hasta querer su muerte (Jn 15, 18; 17, 14). Los her-

manos de Jesús están libres de ese odio del mundo, señal de que son «del mundo», al revés que los discípulos (15, 19). Pertenecen al mundo porque no quieren creer en Jesús y en su misión (7, 5). Apunta aquí la polémica contra ciertos judeocristianos, polémica que culminará en 8, 31.37 ss. Su jefe había sido Santiago, «el hermano del Señor» (Mc 6, 3), el que había estado al frente de la Iglesia de Jerusalén y se había enfrentado con Pablo (Ga 1, 19; 2, 12). Naturalmente el evangelista no ataca a Santiago en persona, ya que éste había muerto mucho antes. Ataca a los que habían endurecido sus posiciones y se negaban a romper definitivamente con el judaísmo.

CONCLUSION

La crítica literaria, que va orientada a descubrir las fuentes que utilizaron los evangelistas y el autor de los Hechos, tuvo su apogeo desde finales del siglo pasado hasta mediados del siglo actual. Pero en las últimas décadas, como por efecto de un movimiento pendular, se advierte un renacer del interés por los análisis de los textos tal como se nos han transmitido en su última redacción. Es la orientación del estructuralismo, que ha introducido métodos de análisis enteramente nuevos aplicados primeramente a textos profanos, y es también la tendencia que se observa en muchos trabajos que se mantienen fieles a la exégesis clásica. Cierto que estos exegetas ponen todavía empeño en distinguir, en los evangelios o en los Hechos, lo que proviene de la «tradición» y lo que se debe a la «redacción», pero el centro de interés ha cambiado. No van ya a reconstruir las «fuentes» que los distintos autores utilizaron; se contentan, al analizar un texto concreto, con hablar de «tradiciones» recibidas, sin precisar en la mayoría de los casos si se trata de tradiciones escritas o de tradiciones orales. Estas tradiciones no se estudian por ellas mismas; se las señala únicamente para poner mejor de manifiesto la actividad redaccional de un determinado evangelista y ver, en consecuencia, sus intenciones. Esta «histo-

ria de la redacción» se orienta primordialmente a explicar mejor los textos tal como hoy los tenemos. En este aspecto va de acuerdo con el estructuralismo. Tal reacción contra el método historicocrítico de la indagación de las fuentes era inevitable; intentemos precisar sus causas.

Es realmente apasionante, partiendo de un texto dado, remontarse en el tiempo, descubrir formas de pensamiento más antiguas, llegar a conocer la manera como los primeros cristianos entendieron y vivieron su fe en Jesús de Nazaret. Es lo que iban buscando los partidarios del método histórico-crítico al indagar las fuentes que utilizaron los evangelistas y el autor de los Hechos. Pero hemos de reconocer que este método, por el interés que suscitaba, encerraba un riesgo: el de descuidar los evangelios canónicos y los Hechos, y centrarse exclusivamente en los documentos que se intentaba reconstruir. Con razón se quejaba un exegeta católico muy conocido de que, entre todos los trabajos aparecidos en los veinte últimos años sobre el Prólogo de S. Juan, muy pocos se interesaban en el actual texto del Prólogo; el interés de sus autores se centraba primordialmente en reconstruir el himno primitivo que había utilizado el evangelista. Hemos de felicitarnos de este renovado interés por conocer mejor lo que Mateo, Marcos, Lucas y Juan nos quisieron decir. Suscribimos complacidos las palabras de François Bovon, que por otro lado no oculta sus simpatías por el método historicocrítico: «El estructuralismo me parece un correctivo útil a nuestra actual práctica de la exégesis, ya que devuelve al texto una realidad horizontal, una verdad sincrónica. Gracias a él, la orientación vuelve a ser una cosa distinta a esa referencia al pasado, a la prehistoria del texto» (36). Esto que se dice del estructuralismo se puede decir igualmente de cualquier método que se oriente a analizar los textos en su redacción actual; se podría entonces sustituir «correctivo útil» por «correctivo necesario».

Si tan sólo se tratara de la importancia que se diera a un método o a otro para estudiar el texto de los evangelios y de

(36) François Bovon, «Le structuralisme français et l'exégèse biblique», en *Analyse structurale et exégèse biblique,* por varios autores, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, p. 12.

los Hechos, sería relativamente fácil llegar a un cierto equilibrio dosificando equitativamente la indagación de las fuentes y el análisis de los relatos en su forma actual. Pero la crisis es mucho más profunda. Lo que se pone en tela de juicio es en realidad la validez misma del método histórico-crítico. Hay un escepticismo creciente respecto a la posibilidad de remontarse a fuentes concretas. Este escepticismo se funda en una serie de hechos que vamos a examinar con toda sinceridad.

Todo autor, cualquiera que sea, tiene su propio estilo y su vocabulario, con unas características que son exclusivas suyas o que él utiliza en una proporción superior a la ordinaria. Si, pues, un autor ha utilizado una fuente escrita, lo normal sería que, en las secciones que ha tomado de esa fuente, encontráramos un estilo y un vocabulario distintos a los suyos, aun cuando hubiera efectuado en ellas retoques literarios en conformidad con su propia manera de escribir. Pero ocurre que estudios concretos y profundos, realizados especialmente en el evangelio de Juan y en el libro de los Hechos, van mostrando que estas obras presentan, desde el comienzo hasta el fin, el mismo vocabulario, el mismo estilo y los mismos procedimientos de composición. ¿Cómo va a ser posible en estas condiciones remontarse a fuentes escritas? Si estos autores las utilizaron, supieron asimilarlas de tal manera que es imposible reconocerlas.

Hemos hablado ya del problema del vocabulario y el estilo (pp. 22-25). Nos limitaremos aquí a puntualizar dos cosas. El evangelio de Juan es una de las obras del Nuevo Testamento que presenta mayor unidad de vocabulario y estilo. Pues bien, aun siendo así, se pueden descubrir en él secciones que presentan un estilo contrario al del evangelista; lo hemos comprobado al analizar Jn 7, 6-9 (pp. 86-90). La cuestión de la utilización de fuentes sigue, pues, planteada. Hemos de reconocer, sin embargo, que obras como el evangelio de Juan y el libro de los Hechos muestran, en general, un estilo relativamente homogéneo que hemos de tener en cuenta. ¿No deberían entonces los partidarios del método historicocrítico modificar su punto de vista? En vez de hablar de «fuentes» utilizadas en la redacción de una de estas obras, deberían hablar de redacciones sucesivas de

una misma obra realizadas por un mismo autor, redacciones que, combinadas posteriormente, habrían dado los textos actuales. De esta manera se explicarían tanto los hechos literarios en que se apoyara la indagación de las fuentes como la relativa unidad estilística del evangelio de Juan y del libro de los Hechos.

La reacción contra el método historicocrítico y su indagación de las fuentes procede también de la desconfianza que hay en la posibilidad de reconstruir textos homogéneos anteriores a las redacciones actuales. En consecuencia los comentaristas se contentan con aludir a «tradiciones», sin precisar si se trata de tradiciones escritas o simplemente orales, que distinguen del trabajo redaccional del que las incorporó a su obra. Si se extreman las cosas en este sentido, la forma literaria de las «tradiciones», cuya existencia todavía se admite más allá de las redacciones actuales, se irá difuminando entre brumas cada vez más densas.

Ante todo hemos de precisar un concepto. ¿Qué se entiende exactamente por «tradiciones orales»? ¿Se trata de datos cuyo revestimiento literario fluctúa y varía según los tiempos y lugares? ¿Se trata, por el contrario, de datos cuyo revestimiento literario está ya fijado y se impone al autor que los incorpora a su obra? En este último caso la distinción entre tradiciones orales y tradiciones escritas es más bien teórica, al menos en lo que concierne al problema de la indagación de las fuentes. En las observaciones que siguen no haremos, pues, distinción entre tradiciones orales con revestimiento literario ya fijado y tradiciones escritas.

Hecha esta precisión, examinemos las principales «llaves» utilizadas en la crítica literaria que hemos presentado en la primera parte de este libro. Salvo el caso de tendencias teológicas diferentes (pp. 25-26), que *podrían* en ocasiones explicarse por dependencia de simples tradiciones orales, estas «llaves» ofrecen el medio de llegar, más allá de las redacciones actuales, hasta tradiciones ya fijadas literariamente. Esto es cierto especialmente en los casos de anomalías en un texto (pp. 11-13). Estas anomalías no pueden explicarse normalmente sino porque el redactor del texto se veía *obligado* por una tradición cuya formulación literaria estaba ya fijada. Tenemos una evidencia de ello en el texto de Lc 8, 37-40 que

combina Mt 9, 1 y Mc 5, 18-21, o textos afines (pp. 32-34). Y lo podemos conjeturar incluso en casos en que no podamos llegar ya directamente a las fuentes que buscamos. ¿Habría redactado Marcos de una manera tan embrollada su texto sobre la dificultad de entrar en el reino (10, 23-27) si dependiera únicamente de tradiciones orales sin contornos literarios definidos? El hecho de que las dos tradiciones se hallen imbricadas la una en la otra significa que ambas se le imponían a Marcos con una forma ya fijada; el evangelista las combinó como pudo aunque sin mucha lógica (pp. 52-56). Y ¿qué diremos del relato de la resurrección de Lázaro (Jn 11, 1-45)? ¿Habría quedado en el relato esa duda en el protagonismo atribuido a los personajes de Marta y María si Juan tan sólo dependiera de la tradición oral? ¿No habría presentado desde el principio del relato a Marta y a María de acuerdo con el protagonismo que quería dar a la mayor de las hermanas? El hecho de que al principio y al final del relato sólo se nombre a María ¿no es señal de que existía una fuente escrita que se le imponía a Juan y que el evangelista quiso respetar en la medida en que le fue posible? Podríamos multiplicar los ejemplos.

El procedimiento literario de la «repetición» (pp. 15-18) y los casos de interrupción en un texto homogéneo (pp. 18-19) suponen, por definición, la existencia de tradiciones cuya forma literaria estaba ya fijada. En el caso de los duplicados (pp. 19-22) es más difícil decidirse. Hay que reconocer que en ciertos casos podría tratarse de datos que el evangelista hubiera recogido de la tradición oral. Pero examinemos el duplicado constituido por Jn 7, 28-36 y 8, 19-22, cuyos componentes únicamente se distinguen por su distinta formulación literaria; ¿nos obliga la presencia de esos dos componentes a remontarnos a dos fuentes escritas que el redactor joánico quiso conservar (pp. 20-21)?

Por último, remitimos al lector a los ejemplos analizados en la segunda parte de este libro. Vuélvalos a leer teniendo delante la problemática que acabamos de exponer y llegará a la conclusión de que en la mayoría de los casos el recurso a simples tradiciones orales, sin contornos literarios definidos, es insuficiente para explicar las particularidades de los

textos. Es, pues, razonable ir más allá y tratar de encontrar redacciones escritas anteriores a las redacciones actuales.

Examinemos ya la dificultad más grave. Si hoy muchos se muestran escépticos cuando se habla de crítica literaria y de indagación de fuentes, es debido en buena parte a que ven poca consistencia en los resultados obtenidos por los que se han dedicado a la crítica literaria. ¡Hay divergencias tan grandes en las fuentes que los distintos críticos reconstruyen! ¿Cómo dar crédito a un método que conduce a resultados tan poco homogéneos?

La objección es seria, pero no hay que exagerarla. No sería honesto insistir en los casos en que es más ostensible el desacuerdo entre exegetas y pasar en silencio los acuerdos sustanciales a que ha llegado la crítica literaria. Por ejemplo, en el caso del episodio del diálogo entre Jesús y la samaritana (Jn 4, 5-42) desde comienzos de siglo los críticos excluyeron del relato primitivo todo lo referente a la intervención de los discípulos (vv. 30b-40a), opinión que mantienen los críticos actuales. Estudios más profundos han llevado a excluir también del relato primitivo la discusión sobre el lugar donde hay que adorar a Dios (vv. 19-25) e incluso el tema del agua viviente (vv. 10-15). De hecho, con las inevitables variantes, la reconstrucción del relato primitivo que hemos propuesto en el tomo III de la *Sinopsis* no difiere sustancialmente de la que mantenían Bultmann y, sobre todo, Fortna. Asimismo se da hoy un consenso casi unánime, entre los que opinan que Juan utilizó una fuente que contenía los principales milagros mencionados en el evangelio, cuando dicen que en esta fuente venían seguidos el milagro del agua convertida en vino en Caná (2, 1-11), la bajada de Jesús y los suyos a Cafarnaún (2, 12) y la curación del hijo del funcionario real de Cafarnaún (4, 46b-54). Ultimamente se oyen voces que proponen completar esta secuencia añadiendo el relato de la pesca milagrosa (21, 1-14). En estos casos, que se podían multiplicar, asistimos a un desarrollo homogéneo de las opiniones que inicialmente formularon los críticos, no a discrepancias. Para poner de manifiesto estos acuerdos, hemos citado, en los ejemplos analizados en la segunda parte de este libro, algunos nombres de conocidos

exegetas; muchas de las conclusiones que hemos propuesto, ya otros las habían hecho suyas.

De todas maneras, hay que reconocer que las discrepancias entre partidarios de la crítica literaria son mucho más espectaculares que sus coincidencias. Para comprenderlas hemos de tener en cuenta ciertos factores. En crítica literaria una conclusión se deduce de cierto número de hechos literarios. Ahora bien, en esta clase de ciencia sólo se alcanzan probabilidades, nunca la certeza absoluta. La probabilidad en favor de una determinada conclusión puede ser mayor o menor, y aquí entra en juego la apreciación subjetiva del grado de probabilidad: unos se sentirán suficientemente convencidos para aceptar tal conclusión y otros no. Por otro lado, y tal vez sea esto lo más grave, los análisis de las particularidades de los distintos relatos deberían normalmente llevar a la elaboración de una teoría general sobre la génesis de los evangelios sinópticos, del evangelio de Juan o del libro de los Hechos. Pero para elaborar una teoría general sería necesario tener en cuenta *todos* los hechos literarios que se dan en cada relato o discurso. ¿Estaremos alguna vez seguros de poseer todos esos hechos? Y, aun suponiendo que los poseyéramos todos, ¿habría seguridad de interpretarlos correctamente y darles su auténtico significado? ¿No se correrá el riesgo de caer en la tentación de prescindir de ciertos datos que estorben y dar prioridad a los que apoyen la teoría general hacia la que se tiende? En pocas palabras, hay que conceder que la utilización de la crítica literaria es difícil y se está siempre expuesto a caer en el subjetivismo. ¿Habrá que renunciar entonces a ella? ¿No será mejor esforzarnos por perfeccionar el método, proponer principios firmes e intentar aplicarlos con la mayor escrupulosidad posible? Importa tanto a la teología y a la historia dar forma a las «tradiciones» utilizadas por los evangelistas y el autor de los Hechos que hemos creído necesario tomar la antorcha que sustentaban los «antiguos» y que algunos «modernos» se sienten tentados a dejar caer.

INDICE

AL LECTOR 7

Cap. I. LAS LLAVES DE LA CRITICA LITERARIA 11

1. Anomalías en un texto 11
2. Glosas en un texto 13
3. El procedimiento literario de la «repetición» ... 15
4. La interrupción en un texto homogéneo 18
5. Los duplicados 19
6. Vocabulario y estilo 22
7. Teología diferente 25
8. La crítica textual 26

Cap. II. COMO UTILIZAR LAS LLAVES DE LA CRITICA LITERARIA 29

A. Lucas y los Hechos de los apóstoles 29

— ¿Por qué habla Jesús en parábolas? (Lc 8, 9-11) 30
— La conclusión lucana al relato del endemoniado de Gerasa (Lc 8, 37-40) 32
— El relato de Pentecostés (Hch 2, 1-13) 34
— Pedro y Juan ante el Sanedrín (Hch 4, 1-22) 42

B. El evangelio de Marcos 50

— La levadura de los fariseos (Mc 8, 15) 50
— La dificultad de entrar en el reino (Mc 10, 23-27) 52
— La cena pascual y la institución de la Eucaristía (Mc 14, 22-25) 57
— Jesús ante el Sanedrín (Mc 14, 55-64) 60
— ¿Dos reuniones del Sanedrín? (Mc 14, 53 ss.; 15, 1) 64

C. El evangelio de Juan 68

— Marta y María (Jn 11, 1-45) 68
— Jesús y la resurrección (Jn. 11, 25-26) 75
— El agua viviente (Jn 4, 10-15) 79
— «Mi tiempo aún no está presente» (Jn 7, 6-9) 86

CONCLUSION 91